Kieran Setiya

Del autor de
En la mitad de la vida

LA VIDA ES DURA

Filosofía para encontrar nuestro camino

PAIDÓS

Kieran Setiya

Del autor de
En la mitad de la vida

LA VIDA ES DURA

Filosofía para encontrar
nuestro camino

PAIDÓS

Table of Contents

Sinopsis
Portadilla
Cita
Prefacio
Introducción
1. Enfermedad
2. Soledad
3. Duelo
4. Fracaso
5. Injusticia
6. Absurdidad
7. Esperanza
Agradecimientos
Notas
Créditos
¡Encuentra aquí tu próxima lectura!

Índice

Portada
Sinopsis
Portadilla
Cita
Prefacio
Introducción
1. Enfermedad
2. Soledad
3. Duelo
4. Fracaso
5. Injusticia
6. Absurdidad
7. Esperanza
Agradecimientos
Notas
Créditos

Gracias por adquirir este eBook

Visita Planetadelibros.com y descubre una
nueva forma de disfrutar de la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos exclusivos!

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones
Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:

Explora Descubre Comparte

Sinopsis

A lo largo de la historia de la filosofía, la tendencia ha sido creer que la vida es y debe ser buena, que se debe evitar el sufrimiento, que este es una señal de que la vida salió mal. Desde Aristóteles hasta las nuevas lecturas del estoicismo, los filósofos han formulado teorías de «la buena vida». Las interpretaciones varían, pero siempre conservan el mismo convencimiento: que debemos esforzarnos por lograr lo mejor en la vida.

Kieran Setiya ve las cosas de manera diferente. Para él gran parte de la filosofía pasa por alto las formas en que la vida es inherentemente difícil. Con raras excepciones, los filósofos se centran en el placer y no en el dolor, en la amistad y no en la soledad, en el amor y no en el dolor, en el éxito y no en el fracaso, en la justicia y no en la injusticia, en la razón y no en el absurdo. En este libro, el autor propone un enfoque distinto y argumenta que solo al prestar atención a la adversidad, podemos comenzar a explorar cómo vivir. La vida es dura confronta las formas en que sufrimos y analiza cómo la filosofía puede ayudarnos a dar sentido a estas experiencias.

Con *La vida es dura*, el filósofo Kieran Setiya se convierte en un compañero y un guía, y revela cómo las herramientas que nos ofrece la filosofía pueden ayudar a aliviar el peso del sufrimiento humano y a vivir una vida mejor afrontando la adversidad como debemos.

LA VIDA ES DURA

Cómo la filosofía puede ayudarnos a encontrar nuestro camino

Kieran Setiya

Traducción de Pablo Hermida Lazcano

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Me recuerdas a alguien que está mirando por una ventana cerrada y no acierta a explicarse los extraños movimientos de un viandante. No sabe qué tormenta se ha desatado ahí afuera ni que esa persona puede estar teniendo dificultades para mantenerse en pie.

LUDWIG WITTGENSTEIN[1]

PREFACIO

Concebí este libro antes de la pandemia de la COVID-19. Lo escribí en una fuga de concentración a lo largo de dieciocho meses, a partir del verano de 2020, mientras el mundo se derrumbaba a mi alrededor. Soy un filósofo que escribe sobre la pregunta de cómo vivir, y las pruebas de la vida nunca se me habían antojado tan apremiantes. Deseaba reconocerlas.

Mi relación con la adversidad se ha ido alterando con la edad. Las penalidades azotan más cerca de casa en estos tiempos, en mi propia vida y en las de mis seres queridos. La pérdida, el cáncer o el dolor crónico cambian nuestra forma de ver el mundo. Cuando era más joven, era más inconsciente. Necesitaba el recordatorio de mi epígrafe —un comentario del filósofo Ludwig Wittgenstein a su hermana Hermine— de que las personas sufren con frecuencia de maneras que no expresan. La adversidad permanece habitualmente oculta.

También ha cambiado mi relación con la filosofía. En mi adolescencia me encantaban las teorías abstractas de los metafísicos, que sondeaban la estructura básica de la mente y del mundo. La filosofía era para mí una huida de la vida ordinaria. Sigo admirando la filosofía en sus formas más arcanas y defendería dichas formas ante cualquiera. Una sociedad que no respalde el estudio de las preguntas acerca de la realidad y de nuestro lugar en ella —incluidos los interrogantes que la ciencia es incapaz de responder— estará profundamente empobrecida.

Pero la filosofía es y puede ser algo más que eso. Estudiar esta disciplina supone convertirse en un artesano de los argumentos, aprendiendo a diseccionar y a razonar acerca de los problemas intrincados. Eso es lo que yo aprendí a hacer en la universidad y lo que llevo enseñando con convicción desde hace muchos años. Sin embargo, he llegado a desear una filosofía capaz de hablar más íntimamente a la vida. Cuando hice mis exámenes de calificación en la escuela de posgrado, el informe de los examinadores fue básicamente positivo,

pero he olvidado la mayoría de los elogios que contenía. Lo que recuerdo es una frase crítica: mis ideas, advertían los examinadores, no habían sido «puestas a prueba en el crisol de la experiencia moral directa». Mis amigos y yo nos reímos de ese comentario. Sin embargo, se me quedó grabado. No se trataba tanto de que la experiencia refutase mis incipientes teorías como de que dichas teorías estaban excesivamente alejadas de ella.

¿Cómo sería una filosofía puesta a prueba en el crisol de la experiencia moral directa? Esta es una pregunta intimidatoria. Nadie posee una experiencia lo suficientemente amplia o profunda como para representar la de todo el mundo. Nuestra perspectiva siempre es limitada, con sus singulares distorsiones y puntos ciegos. Pero puede haber una filosofía que hable desde nuestra propia vida, incluso mientras se inspira en argumentos y experimentos mentales, teorías y distinciones filosóficas. Esta difuminaría las líneas entre el ensayo argumentativo y el personal, entre la disciplina de la filosofía y la experiencia vivida de alguien que encuentra la filosofía al alcance de la mano, como una herramienta con la que afrontar las adversidades de la vida. Nos retrotraería al significado original de «filosofía» (el amor a la sabiduría) y a la filosofía como una forma de vida.

Tal es el espíritu con el que, en tiempos turbulentos, he escrito este libro.

INTRODUCCIÓN

Amigos, la vida es dura y tenemos que decirlo.[1]Es más dura para unos que para otros. En todas las vidas ha de caer la lluvia, pero mientras que los afortunados se secan junto al fuego, otros quedan empapados por las tormentas y las inundaciones, tanto en sentido literal como figurado. Vivimos después de una pandemia global y un desempleo masivo, sumidos en la creciente catástrofe del cambio climático y el resurgimiento del fascismo. Estas calamidades perjudicarán desproporcionadamente a los pobres, los vulnerables y los oprimidos.

Mi suerte ha sido buena. Me crie en Hull, una ciudad industrial del nordeste de Inglaterra que había conocido tiempos mejores. Mi infancia no estuvo exenta de dificultades, pero me enamoré de la filosofía, logré hacer mis estudios universitarios en Cambridge, me mudé a Estados Unidos y aquí me he quedado.[2]Soy profesor de filosofía en el MIT, y estoy protegido por la riqueza y la estabilidad de una institución ilustre a la par que excéntrica. Tengo una casa, un matrimonio feliz y un hijo que es más sabio y más valiente de lo que yo jamás he sido. Nunca he pasado hambre ni me ha faltado un techo; no soy una víctima de la brutalidad ni de la guerra. Pero, al fin y a la postre, nadie está a salvo de la enfermedad, la soledad, el fracaso y la aflicción.

Desde que tenía veintisiete años he experimentado un dolor crónico: persistente, fluctuante, extraño, un zumbido constante de distracción sensorial. Puede resultar difícil concentrarse y, a veces, imposible dormir. Por ser invisible, mi dolencia es aislante: casi nadie sabe de ella. (Te contaré todo sobre ella en el capítulo 1.) A los treinta y cinco tuve una prematura crisis de mediana edad. La vida se me antojaba repetitiva, vacía, solo más de lo mismo: una secuencia de logros y fracasos que se prolongaba por el futuro hasta la decadencia y la

muerte.[3]Hace ocho años, mi madre fue diagnosticada de Alzheimer de aparición precoz. Le falló la memoria durante algún tiempo y luego se estrelló abruptamente. Estoy en duelo por alguien que sigue con vida.

Cuando miro a mi alrededor, veo sufrimiento a escala masiva. Cuando escribí estas palabras, millones de personas estaban viviendo en aislamiento forzoso, solas y desesperadas debido a la COVID-19. Muchas habían perdido su trabajo o no podían pagar sus facturas. Sus seres queridos estaban enfermos o moribundos; había una epidemia de aflicción. La desigualdad era rampante y la democracia frágil.[4]Se avecina otra tormenta, pues hacemos caso omiso de la alarma de incendios del calentamiento global.

¿Y qué podemos hacer?

No existe cura para la condición humana. Sin embargo, después de veinte años enseñando y estudiando filosofía moral, creo que esta puede servir de ayuda. Este libro explica cómo.

A pesar de su nombre, la «filosofía moral» no se ocupa tan solo, ni mucho menos, de la obligación moral. Como escribió Platón en la *República*, hacia 375 a. C.: «No es un tema cualquiera, sino que concierne a cuál es el modo en que se debe vivir».[5]El tema de la filosofía moral es expansivo y concierne a todo aquello que importa en la vida. Los filósofos preguntan qué es bueno para nosotros, qué ambiciones deberíamos alimentar, qué virtudes deberíamos cultivar o admirar. Ofrecen orientación y aportan argumentos; formulan teorías por las que regirse en la vida. Esto tiene su vertiente académica: los filósofos estudian cuestiones abstractas y discuten las concepciones ajenas; comercian con experimentos mentales que tornan extraño lo familiar. Pero la filosofía moral posee un propósito práctico. Durante gran parte de la historia no existía una distinción clara entre la ética filosófica y la «autoayuda».[6]Se asumía que la reflexión filosófica sobre cómo vivir debería mejorar nuestra vida.

Yo estoy completamente de acuerdo con ello. No obstante, la aspiración a vivir bien ha abrazado con frecuencia un objetivo más quijotesco: la vida mejor o ideal. En la *República* de Platón, la justicia se imagina mediante una ciudad-Estado utópica, no como una lucha contra la injusticia aquí y ahora. En la *Ética nicomáquea*, Aristóteles, discípulo de

Platón, aspira al bien supremo, la *eudemonía*, una vida que no es solo suficientemente buena, sino que deberíamos elegir si estuviera en nuestras manos hacerlo.[7]Aristóteles pensaba que deberíamos imitar a los dioses: «Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar solo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos solo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros».[8]Su respuesta a la pregunta por cómo vivir es una visión de la vida sin deficiencias ni necesidades humanas: si se quiere, es su versión del cielo.

Con raras excepciones, incluso aquellos que rebajan un poco sus expectativas tienden a teorizar acerca de la vida buena, no la mala.[9]Centran su atención en el placer, no en el dolor; en el amor, no en la pérdida; en el logro, no en el fracaso. No hace mucho tiempo, el filósofo Shelly Kagan acuñó el término *ill-being* («malestar») para «los elementos que constituyen directamente la mala marcha de una vida». En «las discusiones típicas sobre el bienestar —observaba— se ignora en gran medida el malestar».[10]Existe a este respecto una afinidad con «el poder del pensamiento positivo», que nos implora que no nos obsesionemos con las pruebas y las tribulaciones, sino que soñemos con la vida que deseamos.[11]Incluso los antiguos estoicos, filósofos explícitamente preocupados por la manera de soportar las adversidades de la vida, eran sorprendentemente optimistas. Creían que podemos florecer en cualquier circunstancia; el bienestar depende enteramente de nosotros.[12]En cada una de estas concepciones, la dureza es reprimida en nuestra persecución del bien.

Una premisa de este libro es que todo este enfoque es erróneo. No debemos alejarnos de la dureza; y lo mejor se halla con frecuencia fuera de nuestro alcance. Luchar por ello solo nos provoca consternación.

Puede que esta actitud se te antoje perversa o pesimista. Sin embargo, no necesitamos vivir nuestra «vida mejor» para ser más resilientes; y hemos de afrontar los hechos. Tal vez hayas tenido esta experiencia: le cuentas a un amigo un problema al que te estás enfrentando, quizá una discusión virulenta en el trabajo o en una relación íntima, o un problema de salud que te tiene inquieto. Él se apresura a tranquilizarte —«¡No te preocupes, todo irá bien!»— o a ofrecerte consejo. Pero su

respuesta no te resulta reconfortante. Antes bien, te parece una negación: una negativa a reconocer lo que estás pasando. Lo que aprendemos en momentos como estos es que las garantías y los consejos pueden operar a modo de negación.

Pero incluso peor que la negación es el deseo de justificar el sufrimiento humano. «Todo sucede por una razón», solo que, por supuesto, no es así. Los filósofos disponen de una palabra, *teodicea*, para designar un argumento que justifica los designios de Dios para el hombre. Las teodiceas abordan el problema del mal: si Dios es omnipotente y bondadoso, ¿cómo se explican los múltiples males del mundo? Pero la teodicea posee vida propia, al margen de los contextos estrictamente teístas o doctrinales.[13]Religiosos o no, conjuramos el problema del mal cada vez que protestamos diciendo que algo no debería ser, y cultivamos algo semejante a la teodicea cuando afirmamos que es para bien.

El problema de la teodicea no es meramente intelectual —ninguno de los argumentos funciona—, sino también ético. Es malo justificar el sufrimiento tanto propio como ajeno, silenciando de esa manera la piedad o la protesta. Esa es la moraleja de la teodicea más famosa de todas. En el Libro de Job, el Ángel Acusador insta a Dios a poner a prueba a un «hombre cabal, recto», matando a sus hijos e hijas, destruyendo sus propiedades, cubriendo de llagas su piel «desde la planta de los pies hasta la coronilla de la cabeza», así que Job tomó una tejoleta para rascarse y fue a sentarse entre la basura.[14]Los amigos de Job insistían en que este debía de merecerse su destino, un castigo por algún críptico pecado. Dios les censura «porque no habéis hablado con verdad de mí». Entretanto, Job proclama su inocencia. Aunque el libro concluye con lo que podría parecer una redención —Dios restaura con creces las posesiones de Job: «catorce mil ovejas, seis mil camellos, mil yuntas de bueyes y mil asnas», amén de siete nuevos hijos y tres nuevas hijas—, la teodicea fracasa.[15]Es una parodia pensar que los sustitutos podrían reparar la pérdida de los primeros hijos de Job.

La lección que deberíamos extraer del Libro de Job no es que la virtud es recompensada al final, sino que los amigos de Job estaban equivocados al justificar su sufrimiento y que era Job quien decía la verdad: no merecemos sufrir como lo hacemos. No estoy diciendo que

no haya ningún Dios, aunque personalmente yo no crea que exista. Lo que estoy diciendo es que, si la existencia de Dios puede conciliarse con la persistencia y la omnipresencia de la adversidad en la vida humana, la reconciliación no debería mitigar ni negar el furor de la compasión, por nosotros mismos y por los demás.

Henos, pues, aquí: herederos de una tradición que nos insta a centrarnos en lo mejor de la vida, siendo, no obstante, dolorosamente conscientes de los rostros de la dureza de esta. Abrir los ojos supone enfrentarnos cara a cara con el sufrimiento: con la enfermedad, la soledad, el duelo, el fracaso, la injusticia, la absurdidad. No deberíamos parpadear; antes bien, deberíamos mirar con más detenimiento. Lo que necesitamos en nuestra tribulación es reconocimiento.

Esto es lo que impulsa este libro. Este es un mapa con el que transitar por terrenos abruptos, un manual de adversidades, desde el trauma personal hasta la injusticia y el absurdo del mundo. Sus capítulos formulan argumentos y en ocasiones critican a filósofos pasados. Ahora bien, la reflexión que implican concierne tanto a la atención a la adversidad como a los argumentos que intentan sortearla.

Como escribiera la novelista y filósofa Iris Murdoch: «Solo puedo elegir dentro del mundo que *veo*, en el sentido moral de "ver" [que enciende] la imaginación moral y el esfuerzo moral».[16]Es la descripción, más que la argumentación, lo que nos orienta hacia la vida, la que nos dice cómo sentirnos y qué hacer. Describir lo que realmente existe requiere trabajo. A este respecto, la filosofía va de la mano de la literatura, la historia, las memorias o las películas. Me inspiraré en todo cuanto se halle a mi alcance.

Antes dije que la filosofía moral y la autoayuda llevaban mucho tiempo entrelazadas. Este libro es, en cierta medida, deudor de esa historia. La reflexión sobre las deficiencias de la condición humana puede mitigar sus daños, ayudándonos a vivir vidas más significativas. Ahora bien, este no es un libro de autoayuda si este término sugiere «cinco consejos para superar el dolor» o «cómo triunfar sin intentarlo siquiera». No es la aplicación de una teoría abstracta o de las doctrinas de algún filósofo muerto a las dificultades de la vida. Nada de pensamiento mágico, nada de soluciones rápidas; en vez de ello, el trabajo paciente de la

consolación. Por citar al poeta Robert Frost, en lo concerniente al sufrimiento humano, «no hay salida, sino travesía».[17]

Dos ideas alumbran el camino. La primera es que ser feliz no es lo mismo que vivir bien. Si quieres ser feliz, preocuparte por la adversidad puede o no resultarte útil. Pero la mera felicidad no debería ser tu meta. La felicidad es un estado de ánimo o un sentimiento, un estado subjetivo; podrías ser feliz viviendo una mentira. Pensemos en Maya, sumergida sin saberlo en un fluido que le sirve de sustento, con electrodos conectados al cerebro, alimentada a diario por un flujo de conciencia que simula una vida ideal.[18]Maya es feliz, pero su vida no va bien. No hace la mayor parte de lo que cree estar haciendo, no sabe la mayor parte de lo que cree saber y no interactúa con nadie ni con nada, excepto con la máquina. No desearías tal situación para un ser querido: estar preso en una cubeta, eternamente solo y engañado.

La verdad es que no deberíamos aspirar a ser felices, sino a vivir lo mejor posible. Como decía humorísticamente Friedrich Nietzsche: «El ser humano *no* aspira a la felicidad; solo el inglés hace eso»; una bofetada a pensadores como Jeremy Bentham y John Stuart Mill, que no valoran nada más que el placer por encima del dolor.[19]No pretendo decir que debamos afanarnos en ser *in*felices o en ser indiferentes a la felicidad, pero la vida es algo más que nuestros sentimientos. Nuestra tarea consiste en afrontar la adversidad como es debido, y la verdad es aquí el único camino. Hemos de vivir en el mundo tal cual es, no en el mundo tal como desearíamos que fuese.

La segunda luz que nos guía es que, para vivir bien, no podemos separar la justicia del interés propio ni aislarnos de los demás. Conforme avance el libro, se irá poniendo de manifiesto que hasta las más insulares preocupaciones —por nuestro propio sufrimiento, nuestra soledad o nuestras frustraciones— son implícitamente morales. Se hallan entrelazadas con la compasión, con el valor de la vida humana, con las ideologías del fracaso y el éxito que ofuscan la injusticia. La reflexión honesta sobre la aflicción en nuestra propia vida nos conduce hacia la preocupación por los otros, no al egoísmo narcisista.

No nos pasemos de la raya. En la *República* de Platón, Sócrates describe a un hombre justo despojado de su reputación, falsamente acusado y

enjuiciado, «azotado y torturado, puesto en prisión [y a quien] se le quemarán los ojos», que siempre hizo lo correcto.[20]Para Platón, la vida de este hombre va bien. Aristóteles discrepa con sensatez. Una cosa es comportarse como es debido haciendo lo correcto —lo que Aristóteles designa como *eupraxia*— y otra vivir el género de vida que deberías desear vivir. La víctima de Platón consigue lo primero, pero no lo segundo. Hace lo correcto; no obstante, no deberíamos querer vivir como él, en condiciones en las que obrar correctamente conlleva unos costes terribles.

El defecto de la visión de Aristóteles no estriba en que trace esta distinción, que tiene perfecto sentido, sino en que se concentra en la vida que deberías desear vivir si pudieras vivir cualquier vida, no en el repertorio realista de vidas suficientemente buenas. Vivir bien, en el sentido que anima este libro, consiste en afrontar las distintas adversidades de la vida, al tiempo que hallamos suficientes cosas deseables en nuestra existencia. La filosofía no puede prometer la felicidad ni una vida ideal, pero puede contribuir a aliviar el peso del sufrimiento humano. Comenzaremos con las fragilidades del cuerpo, pasando por el amor y la pérdida hasta llegar a la estructura de la sociedad, y concluiremos con «todo el cosmos residual».[21]Alerta de *spoiler*: si deseas conocer el sentido de la vida, encontrarás la respuesta en el capítulo 6.

El primer capítulo se ocupa de algo menos elevado: el impacto de la discapacidad física y el dolor. Explicaré cómo los efectos adversos de la discapacidad —y las discapacidades graduales del envejecimiento— suelen malinterpretarse. Como han argüido los activistas, de no ser por los prejuicios y los alojamientos precarios, la discapacidad física no tendría por qué empeorar la vida. Su visión es enturbiada por las fantasías del ideal de vida aristotélico: una vida que no carece de nada. Pero este ideal resulta incoherente y los activistas están en lo cierto. Cuando pasamos de la discapacidad al dolor, la filosofía tiene límites: no es un anestésico. No obstante, puede ayudarnos a comprender por qué el dolor es malo, una cuestión harto más compleja de lo que parece. Hay solaz para aquellos que sufren dolor —y un asidero para la compasión — al expresar y reconocer sus daños.

Además del dolor físico, existe el dolor psíquico del aislamiento, la pérdida y el fracaso. Confrontando la soledad en el capítulo 2, rastrearemos la necesidad de la sociedad partiendo del problema del solipsismo (la idea de que solo existe el yo), hasta llegar a la concepción de que los seres humanos somos animales sociales. Descubriremos que el daño de la soledad activa el valor de la amistad, que activa a su vez el valor de las demás personas. Al registrar este valor, el amor está emparentado con la compasión y el respeto. Por eso hallamos alivio para la soledad atendiendo a las necesidades ajenas.

El lado más oscuro de la amistad, y del amor, es la vulnerabilidad al duelo. En el capítulo 3 exploraremos las dimensiones de la pérdida, desde el fin de una relación —escribiré sobre una ruptura desagradable — hasta el final de la vida humana. Veremos cómo el amor justifica el duelo, por lo que la infelicidad forma parte de la vida buena. El capítulo termina con un rompecabezas que es tan emocional como filosófico. Si el hecho de que un ser querido esté muerto es una razón para afligirse, ese hecho es permanente. Jamás desaparece. ¿Deberíamos entonces afligirnos eternamente? Trazaré los límites de la razón a la hora de abordar la aflicción y mostraré cómo las prácticas del duelo pueden lograr lo que la razón no es capaz de conseguir.

El capítulo 4 se ocupa del fracaso personal. Pasaremos allí algún tiempo con los furiosos budistas, el príncipe Myshkin de *El idiota* de Dostoievski y el beisbolista Ralph Branca. Sostendré que el atractivo de la unidad narrativa es lo que nos convierte en «ganadores» y «perdedores». Deberíamos resistirnos a sus encantos, rehusando narrar nuestras vidas de maneras lineales y simples, o valorar el proyecto por encima del proceso. No obstante, una vez más, el razonamiento tiene sus límites. Para efectuar los cambios de orientación que yo propongo, no nos basta con decidir hacerlo. Hemos de trabajar sobre nosotros mismos y combatir la ideología que mide la vida humana en función de lo que esta es capaz de alcanzar; una escala que consiente grotescas desigualdades de riqueza y posición social.

Así pues, hay un puente que conecta el fracaso en nuestras propias vidas con las cuestiones relativas a la injusticia de las que se ocupa el último tercio del libro. En el capítulo 5 sopesaremos la máxima de John Berger según la cual «en esta tierra no existe la felicidad sin el anhelo de justicia».[22]Inspirándome en la *República* de Platón, así como en los filósofos Theodor Adorno y Simone Weil, argumentaré que, aunque los

injustos puedan ser felices, no viven bien. Esta no es la conclusión de ninguna prueba esotérica, sino algo que aprendemos «leyendo» el mundo que nos rodea, prestando atención a la aflicción en nuestra propia vida y en las de los demás.[23]La primera parte de este libro sirve, por tanto, a un propósito moral, ayudándonos a ocuparnos del sufrimiento humano a una escala íntima, con el fin de que podamos comprender lo que significa en sentido amplio. El capítulo concluye con nuestra responsabilidad por la justicia y el bien de dar un paso siquiera pequeño hacia ella.

Los capítulos finales consideran el universo en su conjunto y el futuro de la humanidad. Explicaré cómo la justicia puede conferir sentido a la vida humana y cómo ese sentido depende de nosotros. Las cuestiones existenciales del absurdo chocan aquí con el cambio climático: con la urgencia de la acción y la carga de la ansiedad. Terminaremos con la esperanza, preguntándonos cómo se ha ganado esta un lugar entre los males de la vida encerrados en la caja de Pandora. Confrontando mi propia ambivalencia, encontraré un uso para la esperanza.

En última instancia, este libro trata de sacar el máximo partido de una situación apurada: la condición humana. Ofrezco orientación en la adversidad: desde enfrentarse al dolor hasta hacer nuevos amigos, desde afligirse por la pérdida hasta fracasar con elegancia, desde las responsabilidades de la injusticia hasta la búsqueda de sentido en la vida. No contiene ninguna fórmula simple sobre cómo vivir. Lo que ofrezco, en cambio, son historias, imágenes, ideas —unas prestadas y otras de cosecha propia— y la aspiración a ocuparme, tan franca y humanamente como sea capaz, de los problemas que afrontamos, aprendiendo de mis descubrimientos. La filosofía no es ni especulación ociosa ni una máquina creada por la mera argumentación. Si exploras las páginas siguientes, encontrarás en efecto tramos argumentativos, pero también otras muchas cosas, palabras todas ellas que aspiran a describir la condición humana de formas que dirijan el deseo. Esto no significa menospreciar el razonamiento abstracto, pero los filósofos también tienen sentimientos.

En la introducción a su libro *Introducción a la ética*, el filósofo británico Bernard Williams lanzaba una advertencia que recuerdo a menudo: «Diríase que escribir sobre filosofía moral es un asunto arriesgado —advertía—, y no precisamente por las dificultades inherentes a escribir

sobre cualquier materia complicada, o sobre cualquier materia en general, sino por dos razones especiales. La primera es que es probable que uno ponga de manifiesto las limitaciones y la inadecuación de la visión que uno tiene del asunto más directamente que, por lo menos, en otras partes de la filosofía. La segunda es que uno podría correr el riesgo, si se le toma en serio, de extraviar a la gente en asuntos que son de importancia».[24]Creo que está en lo cierto, pero las alternativas son aún peores: la impersonalidad y la trivialidad. Los filósofos que abordan la condición humana están obligados a revelarse a sí mismos al describir el mundo. Me temo que este ha sido también mi caso al escribir este libro; aunque, cuando digo «me temo», quiero decir «espero».

1

Enfermedad

Nunca olvidas la primera vez que un médico se da por vencido: cuando te dice que no sabe qué hacer —que no tiene ninguna prueba más que realizar ni ningún tratamiento que ofrecer— y que no hay forma de ayudarte. A mí me ocurrió a mis veintisiete años, con un dolor crónico, pero nos sucederá a muchos de nosotros en algún momento, con enfermedades que pueden ser discapacitantes o finalmente fatales. La vulnerabilidad de los cuerpos forma parte de la condición humana.

No recuerdo qué película habíamos ido a ver, pero sé que estábamos en The Oaks, un viejo cine de arte y ensayo de Pittsburgh, cuando sentí una puñalada de dolor en el costado, seguida por una necesidad urgente de orinar.

Después de ir disparado al baño, me sentía mejor, pero notaba una franja de tensión que atravesaba mi ingle. Con el paso de las horas, el dolor se resolvió en una necesidad de hacer pis de nuevo, que me despertó a eso de la una o las dos de la madrugada. Fui al baño, pero como en un mal sueño, de nada me sirvió orinar. La sensación de tensión en la zona de la ingle persistía, insensible a las reacciones de mi cuerpo. Pasé una noche de insomnio alucinatorio, tendido en el suelo del cuarto de baño, hacienda pis de vez en cuando en una vana tentativa de silenciar la alarma somática.

El día siguiente comenzó sensatamente, con una visita a mi médico de cabecera, quien supuso que tenía una infección del tracto urinario y me prescribió un tratamiento con antibióticos. Pero el análisis dio negativo, al igual que las pruebas de afecciones más abstrusas. El dolor no amainaba. Desde ese momento, la línea temporal es borrosa. Tengo mala memoria y la burocracia médica derrotó cualquier intento de que

se transfiriese mi historial de Pittsburgh al MIT cuando me mudé once años después.

Pero no olvidaré los principales episodios. Primero, un estudio urodinámico en el que me cateterizaron, me hicieron beber un tanque de líquidos y hacer pis en una máquina que medía la velocidad, el flujo y la función. Todo normal. Segundo, una cistoscopia en la que un urólogo de aspecto adolescente proyectó un anticuado cistoscopio a través de mi uretra en agonizantes incrementos, como una antena de radio telescópica. Desde luego daba la impresión de que había algún problema, pero una vez más el informe fue negativo: nada de interés clínico; ninguna lesión ni infección visible en la vejiga ni por el camino. Debió de haber sido una mañana ajetreada en la clínica, porque el médico y el enfermero se olvidaron de mí tras el resultado nulo. Volví a vestirme con cautela y salí por donde había entrado, renqueando con torpeza por la avenida Forbes de regreso al ridículo rascacielos gótico en el que trabajaba, con el pene turgente de la Catedral del Aprendizaje de Pittsburgh cerniéndose sobre mí, mientras que el mío goteaba sangre en mi ropa interior.

La última consulta en Pittsburgh fue con otro urólogo. A esas alturas ya me estaba acostumbrando a lo que llamaba «mis síntomas» y era capaz de dormir pese a la incomodidad. Vivía mi vida, más o menos, con el zumbido de dolor como ruido de fondo. El urólogo me aconsejó que continuara así. «No sé a qué obedece esa sensación —me confesó—. No parece haber una causa concreta. Por desgracia, eso no es infrecuente. Intente ignorarlo si es capaz.» Me recetó Neurontin, un medicamento anticonvulsivo y antineurálgico, que teóricamente me ayudaría a dormir, y me despachó. Sigo sin saber con seguridad si aquel fármaco era un placebo. Parecía ayudarme, pero unos años más tarde dejé de tomarlo, sin efectos discernibles.

Y así siguieron las cosas durante trece años aproximadamente. Ningún diagnóstico; ningún tratamiento. Yo ignoraba el dolor cuando podía y me sumergía en mi trabajo, soportando nerviosamente ataques que me diezmaban de vez en cuando el sueño y la vida diaria. Mientras tanto, el resto de mi familia tenía sus propias tribulaciones. En 2008, la madre de mi mujer fue diagnosticada de cáncer de ovario en etapa 3. Mi suegra es la escritora y crítica Susan Gubar, que escribió junto con Sandra Gilbert *La loca del desván.La escritora y la imaginación literaria*

del siglo XIX, un clásico feminista que preguntaba: «¿Es el bolígrafo un pene metafórico?».[1]Siendo como es una persona fuerte, metabolizó su enfermedad mediante la escritura, describiendo con brutal precisión la cirugía «citorreductora» para extirpar los tumores más visibles, seguida de la quimioterapia, la dolorosa inserción de drenajes que no lograron aliviar una infección posoperatoria, y su subsiguiente ileostomía. Su *Memoir of a Debulked Woman* [Memorias de una mujer citorreducida] menciona a escritoras y artistas que han lidiado con la enfermedad, incluido un guiño a Virginia Woolf, quien había censurado el silencio de la literatura sobre este tema en su ensayo *Estar enfermo*.[2]La propia Woolf era característicamente decorosa: «Bien podría no haber tenido entrañas, a juzgar por todas las evidencias de ellas en su libro», se quejaba la novelista Hilary Mantel contando su propia cirugía brutal en *Meeting the Devil* [Encuentro con el diablo].[3]El libro de Susan rectifica la omisión de Woolf, con francas descripciones de sus esfuerzos para cagar después de la citorreducción que le extirpó más de treinta centímetros de intestino, su temor a ensuciarse en público, el «lecho del dolor» al que estuvo atada durante diecisiete días mientras los drenajes no lograban cumplir su misión, los excrementos que gotean del estoma de su «ostomía», y las persistentes discapacidades del cáncer y su tratamiento. «Más de medio año después de la última quimioterapia —escribía—, mis pies seguían estando muertos y no aguantaba en pie más de unos minutos sin que volviesen los dolores y la fatiga.»[4]Pese a todo esto, ha sobrevivido hasta ahora, contra todo pronóstico, gracias a un ensayo clínico que funcionó cuando la tercera sesión de quimio no resultó efectiva.

Entretanto se descubrió que su hija, mi esposa Marah, tenía un quiste dermoide en el ovario izquierdo —«dermoide» designa la clase de quiste en el que pueden crecer dientes y pelo—, que debía ser extirpado quirúrgicamente. Ella tiene un alto riesgo de cáncer de mama y de ovario al haber heredado de su madre el gen BRCA2, por lo que se somete a reconocimientos periódicos. Mi suegro sobrevivió a una operación a corazón abierto y, de regreso a Inglaterra, mi madre fue diagnosticada de Alzheimer de aparición precoz.

No explico todo esto porque mi familia se haya visto afectada por las enfermedades de forma inusual —una familia de Jobs[5]—, sino porque

estoy seguro de que no es ese el caso. Todos nos enfrentamos a la enfermedad y a incapacidades transitorias. Y todos conocemos a alguien con cáncer, una enfermedad cardíaca o un dolor crónico. En los tiempos de la COVID-19, tenemos amigos y familiares que han sufrido o han muerto, con frecuencia en aislamiento. Resulta imposible ignorar la fragilidad de la salud y todo cuanto depende de ella. Hasta los más robustos están destinados a envejecer e ir perdiendo facultades conforme van abandonando el sector demográfico alguna vez designado por los activistas de la discapacidad como «los temporalmente capacitados»; la discapacidad debería importar a cualquiera que espere llegar a viejo. Una aproximación no utópica a la vida no desea que desaparezcan estos hechos dejando atrás el cuerpo. Antes bien, se pregunta cómo deberíamos vivir con los cuerpos disfuncionales que tenemos.

Una de las lecciones más básicas de los trabajos recientes en la filosofía de la medicina es la necesidad de tener cuidado con las palabras. Partiendo de la idea de la salud como el funcionamiento adecuado del cuerpo y de sus partes, un consenso incipiente contrasta la *enfermedad* [*disease*] —una categoría de disfunción— con la *dolencia* [*illness*], que es el impacto negativo de la enfermedad en la experiencia vivida.[6]La enfermedad es biológica; la dolencia es, al menos en parte, «fenomenológica», una cuestión de cómo sentimos la vida. El hecho de que la enfermedad empeore o no la vida es, como dicen los filósofos, «contingente». En general, cuán bien seas capaz de vivir cuando tu cuerpo funciona mal dependerá de los efectos, que son mediados por doquier por la suerte y las circunstancias sociales. Si tienes libre acceso a la medicación, una enfermedad grave como la diabetes de tipo 1 puede no comportar mucha dolencia; si no tienes asistencia sanitaria, una infección leve de disentería puede matarte. El resultado es que la dolencia se distribuye menos equitativamente aún que la enfermedad, en función de la riqueza, la raza y la nacionalidad.

Las cosas son más sutiles todavía en lo atingente a la discapacidad, tanto a largo plazo como en las discapacidades progresivas del envejecimiento. En las últimas décadas, los teóricos de la discapacidad han propugnado una comprensión social de lo que significa estar

físicamente discapacitado. Así, en *Extraordinary Bodies* [Cuerpos extraordinarios], la crítica Rosemarie Garland-Thomson aspiraba a «alejar la discapacidad del ámbito de la medicina para introducirla en el de las minorías políticas».[7]Fue la labor de estas minorías la que condujo a la aprobación, en Estados Unidos, de la Ley para Estadounidenses con Discapacidades y, en el Reino Unido, de la Ley contra la Discriminación por Discapacidad. La discapacidad es el foco de atención de una lucha en defensa de los derechos civiles.

Estas ideas han tardado tiempo en migrar hasta mi rincón filosófico, pero un libro reciente de la filósofa Elizabeth Barnes señala: «Estar físicamente discapacitado no significa tener un cuerpo defectuoso, sino simplemente tener un cuerpo minoritario».[8]Garland-Thomson y Barnes no coinciden en todo: difieren en la naturaleza o «metafísica» de la discapacidad.[9]Pero comparten la tesis —al igual que muchos otros teóricos y activistas de la discapacidad— de que, cuando hacemos abstracción de los prejuicios y los alojamientos precarios, la discapacidad física no empeora la vida en términos generales. Como ser homosexual en una cultura homófoba, ser discapacitado puede conllevar un perjuicio, pero eso supone un fracaso social, no una inevitabilidad natural. La discapacidad física no constituye en sí misma un obstáculo para vivir bien.

Esta tesis provoca tanto perplejidad como resistencia. Los filósofos tratan con frecuencia la discapacidad como un paradigma de lesión o daño.[10]Y las personas sin discapacidades pueden ver con temor la perspectiva de ser sordo, ciego o incapaz de caminar. Pero, aunque resulte fácil malinterpretarlo, el aserto de los activistas encierra su verdad: dados los alojamientos adecuados, la discapacidad física no tiene por qué impedirnos vivir vidas que, en general, no sean peores que las que llevan la mayoría de las personas.

Si la discapacidad física es una categoría de disfunción corporal manifiesta, no se asemeja a la dolencia, sino a la enfermedad. La disfunción corporal es biológica; sus efectos sobre la experiencia vivida son contingentes y se hallan sujetos a las circunstancias. Esto significa que, en cierto sentido, la discapacidad física no puede ser en sí misma mala para ti. Si empeora tu vida es porque afecta a tu manera efectiva

de vivir. Una moraleja más amplia se extrae de la parábola taoísta de la suerte de un granjero, que aprendí del radiante libro ilustrado de Jon J Muth *Cuentos zen para meditar en shorts*.[11]Cuando el caballo del granjero se escapa, sus vecinos se compadecen: «¡Qué mala suerte!». Y el granjero responde: «Tal vez». Su caballo regresa acompañado de dos más, y la gente dice: «¡Qué buena suerte!». «Tal vez», contesta el granjero. El hijo del granjero trata de montar uno de los caballos indómitos y se rompe una pierna, y los vecinos comentan: «¡Qué mala suerte!». «Tal vez», repone el granjero. Con su pierna rota, el hijo no puede ser reclutado para luchar en una guerra, y le dicen: «¡Qué buena suerte!». «Tal vez», responde el granjero...

Por tanto, todo depende. Concretamente: que una discapacidad física mejore o empeore en definitiva tu vida depende de los efectos que cause. Más aún, una gran cantidad de datos atestiguan el hecho de que, incluso en el mundo tal y como es, los efectos no son tan malos: las personas con discapacidades físicas no consideran su propio bienestar significativamente inferior a como los demás individuos valoran el suyo. «Un número enorme de investigaciones ha demostrado que las personas que adquieren una gama de discapacidades habitualmente no experimentan mucha o ninguna reducción permanente en el disfrute de la vida», concluye una reciente revisión de la literatura al respecto.[12]

A pesar de todo, persiste la perplejidad. Es innegable que necesitar una silla de ruedas, ser ciego o ser sordo aleja a uno de ciertas cosas valiosas: el placer de una caminata solitaria por la montaña, la contemplación del paisaje, el canto de los pájaros. En ese sentido resulta perjudicial. Como nos recuerda la suerte del granjero, puede haber beneficios colaterales. Pero, en igualdad de condiciones, ¿cómo no van a empeorar tu vida esta clase de discapacidades? ¿No es eso lo que sucede cuando desaparece algo bueno de nuestra vida?

El desconcierto dimana de errores acerca de la naturaleza de la vida buena que se remontan a Aristóteles. No es solo que a Aristóteles le preocupe la vida ideal, aquella que deberíamos elegir si todo dependiera de nosotros, ni que considere cualquier género de discapacidad incompatible con vivir bien. Es que piensa que la mejor vida «no necesita nada».[13]Es lo «más deseable de todo», a la que no cabe añadir nada. Si a la *eudaimonía* le faltase algo bueno, arguye, su

adición supondría una mejora; pero ya es la mejor.[14]Esto va de la mano de la visión aristotélica de una única vida ideal, organizada en torno a una sola actividad, que resulta ser la contemplación, a pesar de que los nueve primeros libros de la *Ética nicomáquea* nos conducen a esperar, en cambio, la vida del estadista consumado.

La monomanía de Aristóteles es reprimida por los autores contemporáneos que le reclutan para el proyecto de autoayuda. El psicólogo Jonathan Haidt es un ejemplo típico: «Al decir que el bienestar o la felicidad (*eudaimonía*) es "una actividad del alma conforme a la excelencia o la virtud" —sostiene—, Aristóteles no estaba diciendo que la felicidad se consiga dando a los pobres y reprimiendo tu sexualidad. Estaba diciendo que una vida buena es aquella en la que desarrollas tus fortalezas, realizas tu potencial y llegas a ser lo que has de llegar a ser conforme a tu naturaleza».[15]Pero aparte de ser más prosexo, Aristóteles estaba diciendo exactamente lo que Haidt dice que no decía. Para Aristóteles, la *eudaimonía* es o bien una vida de excelencia intelectual, dedicada a la meditación sobre el cosmos y sus leyes, o bien una vida de virtud práctica (de valor, templanza, generosidad, justicia, amistad, orgullo) provista de todos los dones de la fortuna. En el pensamiento de Aristóteles no tiene cabida una pluralidad de vidas suficientemente buenas, en las que los seres humanos individuales cultiven sus talentos, intereses y gustos particulares.

El espejismo de una vida tan perfecta consiste en no carecer de nada; en la convicción de que existe un único camino hacia el florecimiento. Deberíamos resistirnos a estas ideas. Cuando pienso en mis héroes, personas que vivieron vidas buenas donde las haya —ninguna de ellas perfecta—, lo que destaca es lo diferentes que son: Martin Luther King, Jr.; Iris Murdoch; Bill Veeck; un visionario y activista político; una novelista y filósofa; un ejecutivo del béisbol. La lista continúa, cada vez más variopinta: mi profesor D. H. Mellor; el rabino Hillel, un icono talmúdico; la científica Marie Curie... Anímate a confeccionar tu propia lista. Apuesto a que sus miembros no tendrán mucho en común.

Lo que refleja esta diversidad es una liberalización de lo que entra dentro de vivir bien en el largo período posterior a la ética aristotélica. No hay una sola actividad digna de amor (la contemplación o el arte de

gobernar), sino un vasto repertorio de cosas que merece la pena hacer: desde la música, la literatura, la televisión y el cine hasta los juegos y los deportes, la conversación con amigos y familiares; desde la labor esencial de médicos, enfermeros, profesores, agricultores y trabajadores sanitarios hasta la innovación comercial, la ciencia pura y aplicada..., e incluso la filosofía.

No es que todo valga. Puede que Aristóteles se equivocase al centrarse en una única vida ideal, pero estaba en lo cierto al afirmar que determinadas cosas merecen ser queridas, en tanto que otras no. Pensemos en Bartleby, en el incomparable relato breve de Herman Melville *Bartleby, el escribiente*.[16]Narrada por un abogado pagado de sí mismo pero bienintencionado, que contrata al misterioso Bartleby como copista, la historia gira en torno a la súbita negativa de Bartleby a corregir pruebas. Cuando se le pidió que lo hiciera, «Bartleby, con una voz singularmente suave y firme, replicó: "Preferiría no hacerlo"».[17]Las cosas escalan a partir de ahí. Sin ofrecer jamás razón alguna, Bartleby repite su mantra. Prefiere no comer nada más que galletas de jengibre; no hablar con sus colegas ni comprobar si hay correspondencia en la oficina de correos; no ayudar al abogado a sujetar un trozo de cinta adhesiva; no salir para nada del trabajo (Bartleby comienza a vivir allí); no responder a las preguntas sobre su vida prefiriendo que le dejen en paz; no abandonar la oficina ni siquiera cuando es despedido; no copiar más, pero asimismo no mudarse con el abogado ni aceptar otro empleo; y al ser trasladado a la fuerza a la cárcel, no comer hasta morir. Puede que simpaticemos con Bartleby, pero sus deseos no tienen ningún sentido.

Por lo tanto, no todas las preferencias son iguales: existen límites a lo que merece la pena querer. Pero dentro de esos límites, podemos florecer de muchas maneras, haciendo un sinfín de cosas diferentes. Una vez que absorbemos este pluralismo, la idea de que una vida buena «no necesita nada» comienza a antojarse absurda.[18]Es manifiestamente falso en las vidas que he señalado más arriba, todas las cuales tienen defectos y enormes omisiones. No es que uno deba esmerarse en participar en todo lo bueno, gustar de todo género de música, literatura,

arte; de todos los deportes; todas las aficiones; trabajar como conserje-enfermero-profesor-poeta-sacerdote.

Karl Marx escribió que «la sociedad comunista [...] hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar».[19]Pero ni siquiera él sugería que fuese obligatorio. El hecho de que algo posea valor no implica que debamos o tengamos que dedicarnos a ello. A lo sumo significa que deberíamos respetarlo como algo digno de proteger y preservar.[20]Está bien ser indiferente al *jazz* libre, el piano clásico o el *death metal*: cada uno tiene sus gustos. Pero deberíamos desear que sobrevivan para disfrute de otros. En la práctica, una vida buena es selectiva, limitada, fraccionaria. Incluye cosas buenas, pero las muchas que ha de omitir no la tornan necesariamente peor. No supone una desgracia para mi vida el hecho de que no disfrute con el arte prerrafaelita o no sepa construir una cerca. Tengo mucho que hacer.

A riesgo de sonar frívolo, esta es la razón por la que las discapacidades físicas, por regla general, no nos impiden vivir bien. Las discapacidades nos impiden dedicarnos a cosas valiosas. En cierto sentido, son perjudiciales. Pero, en cualquier caso, nadie tiene acceso a, ni espacio para, todo lo valioso, y no hay nada malo en quedar apartado en muchas cosas buenas. La mayor parte de las discapacidades dejan disponibles suficientes cosas valiosas para vidas que no son peores que la mayoría, y que a veces incluso son mejores.

Bill Veeck comenzó su andadura en el béisbol como vendedor de palomitas para los Chicago Cubs cuando su padre, Bill Veeck sénior, era presidente del club.[21]Llegó a ser el propietario y el director general de una sucesión de equipos de béisbol: los Milwaukee Brewers, en las ligas menores, y luego, en las mayores, los Cleveland Indians, St. Louis Browns y Chicago White Sox. Veeck trabajó por la integración en el béisbol, fichando al primer jugador negro en la Liga Estadounidense. Veeck hacía disfrutar a los aficionados incluso cuando perdían sus equipos, inventando el numerito hoy generalizado que ocupa los descansos entre entradas en los partidos de béisbol: la música, las acrobacias y la participación del público. Pero también consiguió ganar: primero con los Indians, en 1948, y luego con los White Sox, en 1959.

Veeck instaló el primer «marcador explosivo» del béisbol, que disparaba fuegos artificiales cuando los White Sox pegaban un *home run*. Todo eso lo hizo mientras luchaba contra una lesión sufrida en la Segunda Guerra Mundial, que desembocó en la amputación de su pie derecho y finalmente de gran parte de su pierna.

Harriet McBryde Johnson, nacida con distrofia muscular, llegó a ser abogada y activista por los derechos de las personas con discapacidades. Sobreviviendo inesperadamente a la mediana edad, incapaz de caminar, perdió el movimiento de sus brazos y la capacidad de tragar la mayor parte de los alimentos sólidos.[22]Sin embargo, Johnson cuenta en sus memorias las estridentes historias de sus protestas contra el maratón televisivo de Jerry Lewis para recaudar fondos para la distrofia muscular, una campaña improvisada para entrar en el Consejo del Condado de Charleston, una visita a Cuba, haber sido fotografiada por *The New York Times* y su debate con el filósofo Peter Singer, que cree que los padres deberían poder practicar la eutanasia a los niños nacidos con distrofia muscular. Su respuesta a Singer es una expresión concisa de mi argumento. «¿Estamos en peores condiciones? —pregunta Johnson—. Yo pienso que no. No en ningún sentido significativo. Hay demasiadas variables.»[23]Hay demasiada diversidad, demasiada contingencia, en las perspectivas para vivir bien.

Estos son los fundamentos filosóficos de las investigaciones que indican cuán resilientes somos: la explicación, y la validación, del descubrimiento de que las personas con discapacidades físicas, por término medio, apenas están en peores condiciones que el resto de los individuos. Si suena demasiado bueno para ser cierto, hay que decir dos cosas. En primer lugar, deberíamos preguntarnos por qué creemos que las vidas de las personas con discapacidades son peores que las demás. ¿Nos basamos en el miedo y los prejuicios o en testimonios significativos?[24](La sensible crónica de Johnson de su encuentro con Singer es en sí misma un medio de educación moral; todo el mundo debería leerla.)[25]En segundo lugar, deberíamos reconocer las complicaciones. Para empezar, existe una distinción entre ser discapacitado y llegar a ser discapacitado. Ser discapacitado es compatible con vivir una vida buena, pero eso no significa que llegar a

ser discapacitado no resulte traumático. Con frecuencia lo es. Lo que sugieren los datos empíricos, sin embargo, es que en la mayoría de los casos el trauma es sustancialmente más efímero de lo esperado.[26]

Los filósofos escépticos preguntarán qué hay de malo en imponer discapacidades a los demás si estas no empeoran sustancialmente la vida.[27]Es una pregunta pertinente. Parte de la respuesta es que resulta difícil adaptarse a la discapacidad.[28]Otra parte es que está mal interferir en la autonomía corporal de alguien, independientemente de que se le cause o no un daño sustancial.[29]Pero es preciso hacer una salvedad. Puede ser aceptable dañar a alguien cuando al hacerlo se evita un daño mayor (me rompes la pierna al sacarme a rastras inconsciente de los restos de un vehículo ardiendo). Pero no está bien causar daño meramente cuando el resultado neto no será malo. En un mordaz experimento mental, la filósofa Seana Shiffrin imagina que alguien lanza lingotes de oro de un millón de dólares desde un helicóptero sobre víctimas inocentes, rompiendo cráneos y extremidades.[30]Al fin y a la postre, los receptores de esa generosidad bien pueden alegrarse de haber sido golpeados. Se recuperarán de sus lesiones, usarán el oro para pagar sus facturas médicas y les quedará un buen fajo de dinero. No obstante, lo que hizo su benefactor estuvo mal. Por la misma razón, causar discapacidad es causar daño (la pérdida de la visión, de la audición o de la movilidad, pongamos por caso) y está mal hacer tal cosa a alguien sin su consentimiento, incluso si el resultado final es una vida que, en conjunto, no resulta peor.[31]

La última complicación es la más significativa. He estado generalizando acerca de la discapacidad física, hablando de promedios y de lo que tiende a suceder como regla. No pretendo en modo alguno negar que haya experiencias de discapacidad que sean profundamente difíciles y destrocen vidas individuales. Si la discapacidad limita en exceso tus actividades, si apenas te permite dedicarte a cosas valiosas, puede resultar devastadora, y no hay garantía de que llegues a adaptarte jamás. Y en este punto es en el que los espacios precarios son tan perjudiciales. Poseemos el poder colectivo para determinar en qué medida la discapacidad física afecta al empleo, la educación y las oportunidades sociales. El problema es el desajuste entre los cuerpos y el entorno construido, pero el entorno puede ser transformado. Puede

exigirse a las escuelas y a los empresarios que se adapten a la discapacidad y se les pueden proporcionar los recursos que necesitan para hacerlo; los edificios pueden hacerse accesibles. Las políticas sociales pueden minimizar la medida en que las personas con discapacidades físicas queden excluidas de la pluralidad de vidas suficientemente buenas.

No obstante, incluso esto sigue siendo simplista. Nos hemos centrado en el aspecto de la discapacidad física implícito en su etimología: la falta o la pérdida de una capacidad en virtud de una disfunción corporal. He argüido que el hecho de estar privado del acceso a algo bueno no imposibilita en sí mismo una vida floreciente. Esto es algo que todos nosotros experimentamos y que soportaremos progresivamente a medida que envejezcamos. Ahora bien, muchas discapacidades y muchas formas de enfermedad presentan otra cara. Junto con la ausencia de la capacidad está la presencia del dolor físico. Las investigaciones que demuestran que la vida con una discapacidad es menos desoladora de lo que cabría suponer indican asimismo excepciones. Según un estudio de adultos mayores llevado a cabo por el economista y filósofo Erik Angner, «Las mediciones objetivas [de la salud] en todos los casos, excepto en dos, no estaban correlacionadas con la felicidad [...]: el dolor debilitante y la incontinencia urinaria predicen un bajo nivel de felicidad, incluso cuando se controla la autopercepción de la salud».[32]

Partes móviles prácticamente de cualquier enfermedad son la privación de capacidades y la experiencia del dolor. Tanto si padeces cáncer, apoplejía o diabetes como si sufres una enfermedad más transitoria como la COVID-19, puedes descomponerla en estos elementos: las capacidades perdidas, el sufrimiento corporal y las angustias que estos inducen, incluido el miedo a la muerte. La misma descomposición es aplicable a los efectos del envejecimiento. Haremos referencia al miedo a la muerte cuando nos ocupemos del duelo y la esperanza. Aquí trataremos la enfermedad abordando su encarnación: primero la discapacidad, ahora el dolor.

Yo no soy físicamente discapacitado y, en ese sentido, mi análisis hasta el momento es de segunda mano: conlleva todos los riesgos y salvedades de escribir acerca de algo que no has experimentado. En lo concerniente a las disfunciones del cuerpo, eso resulta felizmente

inevitable: nadie ha experimentado todas ellas. Pero yo tengo una historia con el dolor y, admitiendo sus idiosincrasias, puedo escribir sobre su lugar en una vida por lo demás afortunada.

Al cabo de trece años de relativa estabilidad, con brotes esporádicos, las cosas comenzaron a ir cuesta abajo. El dolor era ardiente, constrictivo, lo suficientemente intenso como para no poder enmascararlo con el ejercicio ni conseguir dormir en su presencia. Por entonces vivía en Brookline, Massachusetts, donde acudí a ver a una tercera uróloga. Ella repitió los estudios básicos: un examen urodinámico al que me sometió estando de pie, durante el cual me desmayé, y otra cistoscopia. Aunque esta resultó mucho más llevadera que la primera, no fui capaz de observar las imágenes endoscópicas en tiempo real. Ella había apreciado una inflamación significativa, me dijo, y me propuso una cirugía transuretral para corregirla.

Había riesgos, pero yo estaba dispuesto a correrlos, solo que me entró el miedo. Mis reservas me condujeron al urólogo número cuatro, quien me advirtió que la cirugía podía causar graves complicaciones y me ofreció en su lugar una prescripción de antibióticos, que podía tomar cuando aparecieran los síntomas. Estos tardaron varios meses en presentarse, y en ese momento me tomé las pastillas sin ningún efecto aparente. Seis meses después, durante mi peor y más implacable fase de dolor, incluidos períodos totalmente en vela, acudí a la consulta de un quinto urólogo, que me sigue tratando en la actualidad. Había hecho bien en evitar la operación, me dijo, pero los antibióticos no servirían de ayuda. Puso un nombre a mi afección (dolor pélvico crónico, que significa lo que suena y explica muy poco) y me prescribió un «alfabloqueador». No estoy seguro de que el medicamento me ayudase. No obstante, fue el primer médico de los que había visto que se tomó en serio mi experiencia, me confesó que era difícil de tratar y me explicó con detalle el desalentador pronóstico. Su reconocimiento fue su propia pequeña consolación, un paso hacia la escritura de este libro.

Ha habido muchos brotes desde entonces. Acabé por tomar medicación para dormir (primero doxepina, luego zolpidem, que me ayudaron unas cuantas noches, pero después dejaron de ser eficaces) y me hicieron otra tanda de pruebas. Los exámenes me causaron el dolor más sostenido y punzante que jamás he experimentado, pero no nos revelaron nada de utilidad. Volví a convivir con ello, con brotes cada vez más frecuentes y cada vez más difíciles de ignorar.

Que el dolor es malo para uno puede parecer un aserto demasiado evidente como para justificar el escrutinio. No obstante, yo me descubro preguntándome *por qué* es tan malo, especialmente en un caso como el mío, en el que el dolor que siento día a día no es debilitante. Para mi alivio, soy capaz de funcionar bastante bien; lo peor es la privación de sueño. ¿Qué más cabe decir acerca del daño de sentir dolor?

Puede que Virginia Woolf inventara el lugar común de que el lenguaje tiene dificultades para comunicar el dolor. «El inglés, que es capaz de expresar los pensamientos de Hamlet y la tragedia de Lear —escribió —, no tiene palabras para el estremecimiento y el dolor de cabeza.»[33]La máxima de Woolf se desarrolla en *The Body in Pain* [El cuerpo dolorido], un libro de la crítica literaria y cultural Elaine Scarry que se ha convertido en un clásico: «El dolor físico, a diferencia de cualquier otro estado de conciencia —escribe—, carece de contenido referencial. No es *de* ni *para* nada. Precisamente porque no toma ningún objeto, se resiste, más que ningún otro fenómeno, a la objetivación en el lenguaje».[34]

Pero como alguien que vive con dolor, sé que Woolf y Scarry están equivocadas. El dolor físico sí posee «contenido referencial»: representa una parte del cuerpo como dañada o bajo presión.[35]Y disponemos de muchas palabras para la cualidad del dolor. Como protesta Hilary Mantel respondiendo a Woolf:

> ¿Qué ocurre entonces con todo el vocabulario de los dolores al cantar, de los espasmos, de las estenosis y los calambres; el dolor terebrante, el dolor taladrante, los pinchazos y pellizcos, las punzadas, el ardor, el escozor y el desollamiento? Todas ellas son buenas palabras. Todas palabras viejas. Nadie siente un dolor tan especial que el diccionario del diablo de la angustia no lo haya anticipado.[36]

«Latidos», «ardores», «contracciones»: todas ellas son buenas palabras para mi dolor.

La idea de que el dolor no es una simple sensación, sino que representa el cuerpo en apuros, fue defendida por el filósofo George Pitcher en 1970: «Ser conscientes de un dolor supone percibir —en concreto sentir, por medio de la estimulación de nuestros receptores y nervios del dolor— una parte de nuestro cuerpo que se halla en un estado dañado, magullado, irritado o patológico».[37]Pitcher anda bien

encaminado, aunque sus palabras dan a entender que el dolor nunca es engañoso. ¿Qué hay del dolor que puede sentir un mutilado en una parte del cuerpo que no tiene? ¿Qué ocurre con mi dolor, que no refleja daño objetivo ni presión allí donde parece estar el dolor? El hecho es que, si bien el dolor es la aparición del daño o la presión corporal, la aparición puede ser ilusoria. Ello no significa que el dolor no sea real o que carezca de «contenido referencial», sino simplemente que es una interpretación errónea de lo que ocurre en nuestro cuerpo.

Esto da origen a una curiosa reflexividad, la clase de cosa que encanta a los filósofos. El dolor engañoso es el más «meta» de los dolores. Representa erróneamente una parte del cuerpo como dañada o bajo presión. Ello significa que un sistema del cuerpo que se supone que ha de rastrear el daño o la presión —el sistema de los receptores del dolor — ha sido dañado a su vez. Te está diciendo que hay algún problema cuando en realidad no existe ninguno. ¡Pero la propia discrepancia implica que algo va mal! Por lo tanto, aunque localiza erróneamente el daño que representa, el dolor engañoso nunca en totalmente engañoso. No puedes sentir dolor sin patología. El dolor no comete ese error.

Tanto si es crónico como si es agudo —el dolor de un síndrome de larga duración o el dolor súbito y severo, como una fuerte migraña—, el dolor físico representa al cuerpo, situándolo en primer plano. Así es como perturba nuestra vida. El dolor llama la atención sobre sí mismo, desafiando nuestra capacidad de interactuar con el mundo, de disfrutar de lo que estamos haciendo o de desconectar plenamente mediante el sueño. Cualesquiera que sean las actividades que hayamos escogido de entre la pluralidad a las que vale la pena dedicarse, el dolor interfiere en nuestra inmersión en ellas. En el límite, cuando el dolor es abrumador, el foco de atención de la conciencia se reduce hasta que no hay nada más. El dolor no solo es malo en sí mismo, sino que, además, nos impide acceder a algo bueno.

Cuando estamos sanos, rara vez experimentamos nuestro cuerpo de esa manera. «Sentimos a través de él», siendo directamente conscientes de los objetos y las personas con las que interactuamos, apenas conscientes de los intrincados medios físicos de los que nos valemos para ello. Al interpretar la *Sonata para órgano n.º 4* de Bach, el organista no es consciente de los innumerables movimientos de los dedos sobre las teclas, sino de la música de la página, crípticamente

traducida en notas, melodía y ritmo. Si se concentra en sus dedos, es probable que su interpretación se estrelle. La paradoja estriba en que, cuando nos relajamos en nuestro cuerpo, este desaparece, convirtiéndose en una interfaz transparente; un fenómeno que nos invita a pensar en nosotros mismos como algo distinto de nuestro cuerpo, un quién-sabe-qué inmaterial. El dolor nos retrotrae a nuestra corporalidad. «Ya no simplemente una estructura "desde" —escribe el filósofo y físico Drew Leder en *The Absent Body* [El cuerpo ausente]—, el cuerpo dolorido deviene aquello *a* lo cual [uno] presta atención. A medida que el cuerpo emerge temáticamente, su uso transitivo se interrumpe.»[38]

Incluso René Descartes, el filósofo moderno que propugnaba una «distinción real» entre mente y cuerpo, concibiendo la mente o el alma como una sustancia inmaterial, se detuvo en seco ante el dolor:

> También me enseña la naturaleza, por medio de esos sentimientos de dolor, hambre, sed, etc., que no estoy metido en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino tan estrechamente unido y confundido y mezclado con él que formo como un solo todo con mi cuerpo. Pues si esto no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido [...]; percibiría la herida por medio del entendimiento, como un marinero percibe, por medio de la vista, lo que se rompe en su barco.[39]

Descartes está luchando aquí por mantenerse a flote. ¿Cómo puede un alma inmaterial «confundirse y mezclarse» con la carne y la sangre de un ser humano? El contraste que desea establecer carece de sentido dentro de su esquema dualista de la mente y el cuerpo como existencias completamente distintas. El dolor nos muestra que no somos mentes amarradas de algún modo a cuerpos, sino que estamos esencialmente encarnados. Como escribe el filósofo francés Maurice Merleau-Ponty en *The Primacy of Perception* [La primacía de la percepción]: «Para nosotros el cuerpo es mucho más que un instrumento o un medio; es nuestra expresión en el mundo, la forma visible de nuestras intenciones».[40]

¿Qué ganamos con la reflexión filosófica sobre el cuerpo cuando nos esforzamos en lidiar con el dolor? En parte, espero, el consuelo de ser vistos y comprendidos. El dolor entraña soledad, aislamiento. Es fácil sentir que uno es el único, imaginando la vida prístina de los transeúntes. El dolor es con frecuencia invisible. Pero no estás solo: la

filosofía da testimonio del sufrimiento que acompaña a la posesión de un cuerpo.

También hay una especie de solaz en la transparencia de la salud, lo que Leder denomina la «ausencia» del cuerpo saludable. En las distractoras garras del dolor, a veces siento que mi único deseo es estar libre de dolor. Simplemente estar a gusto, sentirme bien físicamente por una vez, sería el pináculo de la dicha. El sentimiento es real, pero es un sentimiento de las ilusiones del dolor. Y es que, en cuanto el dolor desaparece, el cuerpo se pierde en el trasfondo, deja de atraer la atención y la dicha anticipada se disuelve. El gozo de estar libre del dolor es una imagen que se desvanece cuando intentas contemplarla, o un tejido tan suave que no produce ninguna fricción, por lo que no es nada al tacto. El intento de concentrarse en la ausencia de dolor se asemeja a encender las luces para ver la oscuridad.

Los filósofos podrían señalar el carácter «soplón» del placer de la ausencia de dolor, en honor de un experimento mental en el que un cable con corriente está conectado a un dispositivo que corta el circuito cuando se toca el cable; el dispositivo se denomina «electro-soplón».[41]Aunque lleva una corriente, el cable no puede emitir una descarga eléctrica. Más cerca de casa, el filósofo francés Alphonse Daudet, que escribió a finales del siglo XIX mientras padecía sífilis en fase terminal, observa la decepción de la remisión: «El prisionero se imagina la libertad más maravillosa de lo que es. El paciente se imagina la buena salud como una fuente de placer inefable, y no es ese el caso».[42]

Por duro que sea sufrir dolor, por mucho que queramos que cese el dolor, es probable que exageremos lo bien que nos sentiríamos si estuviésemos libres de dolor. La dicha proyectada de la ausencia de dolor únicamente resulta accesible para quienes están doloridos: es una experiencia soplona, que se desvanece en cuanto confiamos en alcanzarla; nos perdemos menos de lo que pensamos. Este razonamiento me proporciona un cierto alivio, aunque solo sea porque disfruto con una paradoja. Quizá funcione mejor para los filósofos como yo. Para otros, lo reconozco, el consuelo puede ser pobre. Visto desde otro ángulo, el carácter esquivo del dolor ausente complica más aún el panorama. El dolor no solo hace que nos sintamos mal, sino que nos induce a formarnos una falsa idea de cuán gozosa sería la tregua. Esto

puede verse de las dos maneras: como consuelo o como desaire. En ambos casos, salimos ganando al comprender lo que hace el dolor, incluso si lo que ganamos es simplemente la verdad.

El dolor nos enseña que no podemos escapar de nuestro cuerpo ni apreciar debidamente lo que supone estar libres de dolor. Pero, más allá de ello, nos enseña cosas acerca de nuestra relación con los otros y su relación con nosotros. Si algo valioso ha surgido de mi experiencia con el dolor crónico, es una presuntiva compasión por todos los demás. La preocupación por nuestro propio sufrimiento se asemeja más de lo que parece a la preocupación por los otros.

Para comprender esto se requiere una breve incursión en la «teoría moral», la parte de la filosofía que aspira a formular los estándares del bien y del mal. Una de las ideas clave de la reciente teoría moral es «la separación de las personas»: los compromisos éticos que tienen sentido dentro de una sola vida no lo tienen cuando afectan a personas distintas y separadas.[43]Si programas una endodoncia, compensas el sufrimiento a corto plazo con el alivio del dolor mayor posterior: el intercambio es perfectamente racional. En cambio, generalmente no resulta aceptable hacer sufrir a una persona para salvar a otra del daño. La separación de las personas marca la diferencia.

Cabe aplicar una idea similar cuando está en juego el sufrimiento de muchos. Supongamos que tuviésemos que elegir entre salvar a una persona de una hora de tormento o librar a una multitud de leves dolores de cabeza. ¿Existe algún número en el que deberíamos salvar a muchos en vez de a uno? Consideremos el dolor del sifilítico Alphonse Daudet descrito en sus fragmentarios cuadernos:

> Extraños dolores; grandes llamas de dolor que arrugan mi cuerpo, lo cortan en pedazos, lo encienden [...]. Crucifixión. Así fue la otra noche. El tormento de la Cruz: violento desgarro de las manos, los pies y las rodillas; los nervios estirados hasta el punto de ruptura. La áspera soga atada firmemente alrededor del torso, la lanza pinchando las costillas. La peladura de la piel de mis labios calientes, resecos, encostrados por la fiebre.[44]

Aunque yo bromee con mi mujer sobre mi facilidad para identificarme con la sífilis de Daudet, apenas puedo imaginarme cómo era su experiencia. Si pudiéramos mitigar su dolor o un millar de dolores leves de cabeza, estoy seguro de que deberíamos salvar a Daudet. Pero ¿y si fuesen un millón de dolores de cabeza, o mil millones, o un billón?

Los filósofos impresionados por la separación de las personas niegan que la balanza se incline. El alivio del dolor leve de muchos, independientemente del número, no puede compensar la agonía de uno, toda vez que los dolores afligen a personas distintas y separadas. No se suman. Por eso tiene sentido invertir dinero en tratamientos para enfermedades raras pero atroces, en lugar de medicamentos un poco mejores para el dolor de cabeza. Los pequeños beneficios de muchos no pesan más que los grandes perjuicios sufridos por pocos.

Las cosas parecen diferentes cuando no están implicadas personas separadas. El alivio de muchos dolores leves de una persona —por ejemplo, el alivio del dolor pélvico crónico prolongado durante años— *puede* compensar el dolor más intenso pero pasajero soportado por el mismo individuo. Si existiese una operación brutal de tres horas, realizada sin anestesia, que curase mi dolor crónico, creo que yo estaría dispuesto a someterme a ella. Compensaciones de esta índole tienen sentido dentro de una sola vida: dos mil semanas de dolor leve (el número de semanas que es probable que me queden de vida) canjeadas por tres horas de agonía. Pero no podemos hacer extensiva esta lógica a un caso con personas dispares, ignorando su separación mutua. Si pudiera librar a una persona de tres horas de agonía o a dos mil de una semana de dolores leves, estaría mal salvar a muchas. En este sentido, la preocupación por uno mismo difiere considerablemente de la preocupación por los demás.

Al menos eso es lo que yo creía antes de vivir dieciocho años con dolor crónico. No he cambiado de parecer respecto de esa hipotética operación ni he decidido que deberíamos sacrificar a Daudet. Preferiría tres horas de agonía al dolor pélvico crónico, pero no curaría un montón de dolores de cabeza a costa del tormento de Daudet. Lo que he llegado a poner en duda es la analogía entre ambas cosas. La experiencia del dolor crónico no se asemeja a la experiencia de numerosos episodios atomizados de dolor, difiriendo de los dolores de muchas personas solamente en que estos ocupan la conciencia de uno. La temporalidad del dolor transforma su carácter.

Aunque no siempre tengo un dolor notable, nunca soy consciente de la aparición ni del alivio del dolor. Cuando quiero darme cuenta, este ya ha desaparecido del radar de la atención y lleva ya un tiempo en silencio. Cuando no puedo ignorar el dolor, parece que ha estado siempre ahí y que no me dejará jamás. No puedo proyectarme en un futuro exento de

dolor: nunca me sentiré a gusto físicamente. En *The Absent Body*, Drew Leder, quien también padece un dolor crónico, describe sus efectos sobre la memoria y la anticipación: «Con el sufrimiento crónico, el pasado indoloro cae casi en el olvido. Aunque sepamos intelectualmente que antaño no sentíamos dolor, hemos perdido la memoria corporal de aquel estado. De forma análoga, un futuro indoloro puede ser inimaginable».[45]Está haciéndose eco de la poeta Emily Dickinson, quien escribió hacia 1862:

El dolor tiene un elemento en blanco;
no puedo recordar
cuándo empezó, o si hubo
algún día que no estuviera.
No tiene futuro, sino el propio,
sus reinos infinitos contienen
su pasado, iluminados para percibir
nuevos períodos de dolor.[46]

Podemos quedar atrapados por el dolor: desconectados del pasado y de las perspectivas de alivio.

Este confinamiento es lo que yo cambiaría por una cirugía brutal. El dolor crónico es peor que una mera sucesión de daños, cada uno de ellos distinto e independiente. Lo que lo empeora es la expectativa del dolor y la pérdida de todo sentido de vida sin él. Es aquí donde se desbarata la analogía entre el dolor duradero de uno y el dolor leve de muchos. Esta ignora los daños de la expectativa y la memoria. Si lo que estuviera experimentando fuese simplemente una secuencia de dolores atomizados, sin efecto alguno en lo que anticipo o recuerdo, dudo que tuviera sentido optar por la operación, en mayor medida en que tiene sentido preferir la agonía de una persona antes que los dolores de cabeza de un millón o más. Si la preocupación por los demás rechazara semejantes intercambios, otro tanto sucede con la preocupación por uno mismo. Ambas difieren menos de lo que parece.

Podemos extraer dos lecciones a este respecto. Una es que la mejor aproximación a cualquier dolor (crónico o agudo) de duración incierta consiste en concentrarse en el presente, en lo que estamos haciendo ahora, no en lo que se avecina en el futuro. Si podemos tratar el dolor persistente como una serie de episodios aislados, podemos arrebatarle

parte de su poder. «El consejo de Daudet a sus compañeros pacientes era pragmático —escribe el novelista Julian Barnes en su edición de las notas de Daudet sobre el dolor—. La enfermedad debería tratarse como una invitada no deseada, a quien no se le presta especial atención; la vida cotidiana debería continuar con la mayor normalidad posible. "Yo no creo que vaya a mejorar", decía, "ni tampoco lo cree Charcot [mi médico]. No obstante, siempre actúo como si mis malditos dolores fuesen a desaparecer mañana por la mañana".»[47]Yo intento emular a Daudet, si bien he de admitir que no me resulta fácil.

La segunda lección es que la separación de las personas es menos relevante de lo que podría parecer. Si los dolores leves de muchos no pesan más que la agonía de uno, puesto que implican a personas distintas y separadas, una sucesión de dolores leves en momentos distintos y separados —en ausencia de las distorsiones temporales inducidas por el dolor— tampoco sería peor que una hora de agonía. Semejantes compensaciones se tambalean incluso cuando los dolores afligen a un único sujeto. Se ha otorgado mucha importancia a la incompartibilidad del dolor, que nos separa a los unos de los otros. De hecho, el dolor no es más compartible a través del paso del tiempo. «¿Por qué no puede un hombre mear por otro?», preguntaba mi suegra con un irónico sonsonete rabínico, encogiéndose de hombros y con las palmas de las manos hacia arriba.[48]Pero uno tampoco puede mear por su yo pasado o futuro.

No estoy negando la soledad del dolor; en cierto sentido la estoy amplificando. El dolor es solitario no solo porque nos separa de los demás, sino también porque nos separa de nosotros mismos. Sin embargo, podemos compartir hasta cierto punto lo que experimentamos escribiendo o hablando acerca de ello. Y si podemos superar la brecha entre pasado, presente y futuro para identificarnos con nosotros mismos en otros momentos, conmovidos por los dolores que hoy nos resultan inaccesibles, también podemos identificarnos con el sufrimiento ajeno. La compasión por nosotros mismos no es lo mismo que la compasión por los demás, pero estos sentimientos no son tan diferentes como parecen. El sufrimiento puede ser una fuente de solidaridad.

Creo que esto es lo que la poeta Anne Boyer quiere decir cuando escribe acerca de la «des-unicidad» en *Desmorir*, su libro sobre la supervivencia al cáncer de mama: «Lo que la filosofía olvida con frecuencia es esto: que pocos de nosotros existimos la mayor parte del tiempo como una sola persona. Esta des-unicidad puede hacer daño, como también puede lastimar cualquier unicidad». Podemos sentirnos afligidos por el dolor ajeno. Recordarnos esto, sostiene Boyer, es «al menos un contrapropósito de la literatura. Por eso he intentado anotar las democracias permeables del dolor, las vistas compartidas de lo terriblemente sentido».[49]

La filosofía no ha de olvidar estos hechos relativos a la posibilidad y el dolor de la compasión por los demás. La filosofía no tiene por qué contraponerse a la literatura ni tapar las vistas de lo terriblemente sentido. Hallar las palabras para delinear el sufrimiento físico o la experiencia de la discapacidad constituye una tarea filosófica, no algo separado de pensar cómo sentirse. Es al mismo tiempo una forma de reflexión y un acto de empatía. Yo agradezco la honestidad de Daudet, que me hace sentirme menos solo. Y aunque la exploración de nuestro propio sufrimiento pueda ser narcisista, no tiene por qué serlo. El pasaje más conmovedor del cuaderno de Daudet no se refiere a él mismo, sino a la enfermedad de su mujer:

> Dolorosas horas pasadas al lado de la cama de Julia [...]. Furia al sentirme tan destrozado y demasiado débil para cuidarla. Pero mi facultad de sentir compasión y ternura por otros continúa estando muy viva, al igual que mi capacidad de sufrimiento emocional [...]. Y me alegro por ello, pese a los terribles dolores que hoy han vuelto.[50]

Al igual que Daudet, yo me alegro de que la compasión persista en el dolor, lo cual puede ayudarnos a ver a través de nuestra separación de los demás, como vemos a través de nuestra separación de nuestro yo pasado y futuro. No obstante, hemos de reconocer que la des-unicidad tiene sus límites. La compasión es difícil de mantener. Y junto a la soledad espiritual del dolor (el deseo de que se vea nuestro sufrimiento) está la soledad ordinaria del aislamiento social que a menudo la acompaña. Como dice la filósofa Havi Carel, la «manera natural en la que participamos en las interacciones sociales deviene engorrosa en la enfermedad, abrumada por las dudas y la incomodidad tácitas, y el esfuerzo requerido para la comunicación genuina se torna

mayor».[51]No es inevitable que el enfermo se vuelva solitario, si bien es más probable; tampoco es la soledad exclusivamente suya. Este es un problema social más amplio, una dificultad que todos afrontamos en alguna medida. ¿Qué puede aprender la filosofía de la soledad, o enseñarnos acerca de su cura?

2

Soledad

El primer poema que recuerdo haber escrito yo solo fue a los siete años, esperando el comienzo de la jornada escolar. Había llegado demasiado pronto y las puertas estaban cerradas. En un recuerdo fabricado, las plantas rodadoras barren el patio. Abro mi cuaderno y escribo cuatro versos rimados. «Fuera, en este lugar tan desolado», comienza el poema, imaginándome el patio del colegio como un desierto y a mí como un viajero solitario lejos de casa. Afortunadamente, no recuerdo el resto. Lo que recuerdo es una infancia solitaria con pocos amigos, aunque no sentía mucha soledad.

Aunque puede que no pensara mucho en ella entonces, la distinción es importante. El dolor de la desconexión social, la soledad, no ha de confundirse con el hecho de estar solo. Uno puede estar a solas, en apacible soledad, sin sentirse solo; y uno puede estar solo en medio de una multitud. También existe una distinción entre la soledad transitoria o situacional (una reacción a la pérdida o al desplazamiento) y la soledad crónica, que persiste durante meses o años.[1]Unos son más proclives a la soledad que otros.

En estos tiempos, incluso los menos proclives pueden ser puestos a prueba. En el punto álgido de la pandemia del coronavirus, a finales de marzo de 2020, alrededor de dos mil quinientos millones de personas, un tercio de la población mundial, estaban confinadas.[2]Unas estaban en cuarentena con su familia, otras solas. El virus se estaba propagando y la soledad también era epidémica. Mi propia respuesta fue un cliché: empecé un *podcast*, *Five Questions* [Cinco preguntas], en el que

entrevisto a filósofos acerca de ellos mismos.[3]Me sirvió de ayuda. Pero en cualquier caso me acompañaban en casa mi mujer y mi hijo, por lo que tenía poco de qué quejarme. Otros lo tenían inmensamente peor: unos vivían completamente solos; otros en condiciones de maltrato; otros se hacían cargo, sin ayuda alguna, de dependientes o de hijos pequeños; otros estaban en el hospital, sin recibir visitas; otros no podían visitar a sus seres queridos. Las secuelas persistirán durante años.

Incluso antes de la COVID-19 existía una preocupación creciente acerca del aumento de la soledad. En 2018, Tracey Crouch se convirtió en la primera «Ministra de la Soledad» en el Reino Unido y publicó un documento programático, *A Connected Society* [Una sociedad conectada], antes de dimitir, para ser reemplazada por Mims Davies y luego por Diana Barran. Entretanto, Estados Unidos ha visto más de setenta años de libros admonitorios sobre el tema, desde *La muchedumbre solitaria*, publicado en 1950, pasando por *La soledad en la sociedad norteamericana* y *Una nación de desconocidos*, de los años setenta, hasta *Solo en la bolera* y *Alone Together* [¿Conectados pero solos?], entre otros.[4]Según un estudio que llegó a los titulares en 2006 y que sigue siendo profusamente citado, los estadounidenses tenían el triple de probabilidades de no tener nadie con quien hablar de «temas importantes» en 2004 de las que habían tenido menos de veinte años atrás, en 1985.[5]

El relato tiene perfecto sentido: a lo largo de dos siglos, la ideología del «individualismo posesivo» —que nos retrata como átomos sociales que acumulan bienes privados— ha deshilachado el tejido de la sociedad occidental, dejándolo raído o algo peor.[6]La palabra *loneliness* («soledad») aparece por primera vez en inglés hacia 1800. Hasta entonces, lo más parecido que tenemos es *oneliness* («unicidad»), que significa «estar solo»; al igual que *solitude*, *oneliness* no implica dolor emocional.[7]Algunos llegan al extremo de sostener que la experiencia de la soledad, no solo la palabra, se origina en 1800.[8]Así, la reverencia de los poetas románticos por la reflexión solitaria —pensemos en Lord Byron en *Las peregrinaciones de Childe Harold*, en *Alastor o el espíritu de la soledad* de Percy Shelley o en William Wordsworth errando solitario

como una nube en 1804— cede el paso al extrañamiento de la metrópolis industrial captado por Charles Dickens en 1836:

> Resulta extraño con qué escasa resonancia, buena, mala o indiferente, puede un hombre vivir y morir en Londres. No despierta simpatía en el pecho de una sola persona; su existencia no es asunto de interés para nadie, salvo para él mismo; no puede decirse que sea olvidado cuando muere, pues nadie le recordaba cuando estaba vivo.[9]

No obstante, como han protestado unos cuantos críticos solitarios, tanto los datos como la historia son más complejos. Casi tan pronto como se publicó, el estudio de 2006 fue cuestionado por el sociólogo Claude Fischer, con un reconocimiento sustancialmente menor. Su sospecha de que el supuesto cambio era un «artefacto estadístico» (un efecto de la forma en que se habían recopilado los datos) fue confirmada por las investigaciones subsiguientes.[10]Resultó que la encuesta de 2004 alteró el orden en el que se formularon las preguntas, lo cual influyó en las respuestas; cuando se volvieron a invertir las preguntas en 2010, el porcentaje de personas con nadie con quien hablar resultó más bajo que en 1985.[11]En su libro *Still Connected* [Todavía conectados], Fischer ofrece una gran cantidad de pruebas de que tanto la calidad como la cantidad de la conexión social se han mantenido estables en Estados Unidos desde 1970, si bien sus formas han cambiado.[12]

En cuanto a la historia, el dolor de la soledad distaba mucho de ser desconocido antes de 1800. Si no preguntamos por la etimología de *loneliness* («soledad»), sino por la necesidad desesperada de amigos, encontramos esta en Aristóteles —«sin amigos nadie querría vivir»—[13]y, más líricamente, en la obra del filósofo escocés David Hume, escrita a mediados del siglo XVIII:

> La soledad completa es posiblemente el mayor castigo que podamos sufrir. [...] Aunque todos los poderes y elementos de la naturaleza conspiren para servir y obedecer a un hombre; aunque el sol salga y se ponga según su voluntad, el mar y los ríos se agiten cuando él desee y la tierra produzca espontáneamente todo cuanto le pueda ser provechoso o agradable, ese hombre seguirá siendo miserable hasta que se le proporcione al fin otra persona a quien hacer partícipe de su alegría, y de cuyo aprecio y amistad pueda disfrutar.[14]

Tampoco murió con Wordsworth la visión romántica de «ese ojo interior que es la dicha de la soledad».[15][16] Sigue sana y salva en el poeta Rainer Maria Rilke, cuyas *Cartas a un joven poeta* de 1929 aconsejaban

al destinatario de las cartas: «ama tu soledad y soporta con dulces lamentos el sufrimiento que te causa».[17](En su poema *Carta de Año Nuevo*, W. H. Auden llamaba a Rilke el «Santa Claus de la soledad».)[18]Más recientemente, el psiquiatra Anthony Storr elogiaba el poder generativo de estar solo en su libro de 1988 *Soledad*.[19]

Para complicar más la historia, la supuesta relación entre soledad e «individualismo posesivo» (la ideología del consumo atomizado) lo trastoca todo. Existía en efecto una conexión entre el individualismo, el desarrollo de la economía de mercado y la amistad íntima, pero era la inversa de lo que habitualmente se cree. En *The Ends of Life* [Los fines de la vida], el historiador oxoniense Keith Thomas analiza la amistad en la Inglaterra de la Modernidad temprana, dividiendo a los amigos en parientes, aliados estratégicos y fuentes de ayuda mutua.[20]«En todos estos casos —escribe—, los amigos eran valorados porque eran útiles. A uno no tenían por qué *gustarle* necesariamente.»[21]Fue el desenmarañamiento de la vida económica y personal propiciado por el mercado lo que creó espacio para las amistades privadas, menos subordinadas a las necesidades sociales. Los grandes adalides de la asociación por placer, no por utilidad, fueron los pensadores ilustrados escoceses, incluido Adam Smith, el amigo de Hume, que escribió *La riqueza de las naciones,* la biblia del capitalismo industrial.[22]La «mano invisible» del mercado se ofreció en amistad.

Nada de esto excluye las relaciones más hostiles entre individualismo e intimidad en el transcurso de los siglos subsiguientes. Quizá estemos más solos en la actualidad. No obstante, una narración responsable de la historia de la soledad reconocería los cambios de tendencia en el otro sentido. Consideremos, por ejemplo, el poco tiempo que las mujeres de la clase trabajadora, agobiadas por las tareas domésticas, tenían disponible para la amistad hasta mediados del siglo XX, y cuánta soledad ha provocado el estigma vinculado a la homosexualidad. En estos dos ámbitos, en términos relativos, la gente tiene más libertad y está menos sola hoy en día.[23]Más aún, todavía está por ver lo que sucede con desarrollos recientes: aún es demasiado pronto para decir si los medios sociales dañan nuestra capacidad de conectarnos unos con otros, incluso al tiempo que transforman nuestras interacciones.[24]

Así pues, antes de la pandemia las evidencias en favor del aumento de la soledad no eran concluyentes. Ahora este está fuera de toda duda. Pero incluso si la soledad no fuese rampante, supondría un problema serio. Los científicos sociales han cuantificado los efectos físicos de la soledad y los resultados son alarmantes. Escribiendo con William Patrick, el psicólogo John Cacioppo resumía enérgicamente: «El aislamiento social ejerce un impacto en la salud comparable al efecto de la hipertensión, la falta de ejercicio, la obesidad o el tabaquismo [...] los *sentimientos* crónicos de aislamiento pueden detonar una cascada de sucesos fisiológicos que aceleren efectivamente el proceso de envejecimiento».[25]Los efectos parecen depender de la experiencia subjetiva de la soledad, no solo de comportamientos «comórbidos» como una dieta deficiente, la falta de ejercicio o el consumo excesivo de alcohol.[26]La soledad desencadena una respuesta fisiológica al estrés, la inflamación asociada con «la lucha o la huida», una causa del declive del bienestar físico.[27]En un estudio de nueve años de duración llevado a cabo en la década de los setenta, los individuos con menos vínculos sociales tenían una probabilidad dos o tres veces mayor de morir que quienes se hallaban ligados por más lazos.[28]

Desde la perspectiva de las políticas públicas, resulta importante conocer estos hechos. No obstante, estos apuntan a los efectos secundarios de estar solo, no al propio daño de la soledad. Si pudiéramos tomar una píldora que remediara el impacto del aislamiento social sobre la salud, sospecho que persistiría nuestro deseo de compañía. Podríamos examinar, en cambio, cómo *se siente* la persona aislada. Las resonancias magnéticas funcionales muestran que la región del cerebro activada por el rechazo social es la misma que la implicada en el dolor físico.[29]Ahora bien, no comprendemos por qué la soledad es mala para nosotros si todo cuanto podemos decir es que hace daño. ¿Por qué duele? ¿Y qué nos dice ese dolor acerca de cómo vivir?

Aunque ha habido filósofos solitarios, son pocos los que han escrito con profusión sobre el tema. Antes bien, este aparece oblicuamente en su obra. Cabría contar la historia de la filosofía moderna desde Descartes, aunque de forma selectiva, como una lucha contra el solipsismo: la idea

de que no existe nada más que el yo; estamos completamente solos. Meditando al calor de una estufa en 1639, Descartes dudaba de todo cuanto podía, incluida la existencia de otras personas, con el fin de reconstruir su mundo sobre cimientos firmes. Partió del yo solitario: «Pienso, luego existo».[30]Pero acto seguido pasó a demostrar la existencia de Dios, al menos hasta su propia satisfacción. Dado que Dios no nos engañaría, podemos confiar en nuestras «percepciones claras y distintas» del mundo exterior, incluidas las demás personas.

El problema es que la demostración de Descartes no era convincente. Sabemos que no estamos solos, pero no porque hayamos demostrado la existencia de Dios. Los filósofos posteriores regresaron al «Pienso, luego existo», sosteniendo que Descartes dependía de otros, incluso en esa solitaria habitación caldeada por una estufa. Según el filósofo alemán Georg Wilhelm Friedrich Hegel, que escribía a comienzos del siglo XIX, solo podemos ser plenamente conscientes de nosotros mismos mediante el reconocimiento mutuo: no hay «yo» sin «tú».[31]Según Jean-Paul Sartre, «Cuando decimos "yo pienso...", nos captamos a nosotros mismos frente al otro, y el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos».[32]Luego está Ludwig Wittgenstein, a quien algunos consideran el filósofo más grande del siglo XX, cuya última obra maestra, *Investigaciones filosóficas*, sostiene que no puede existir ningún «lenguaje privado»: el pensamiento y el habla solo pueden ser jugadas en una práctica social o «juego del lenguaje».[33]La soledad inexpugnable es imposible.

Si estos filósofos están en lo cierto, tenemos una necesidad metafísica los unos de los otros. Nuestra subjetividad no es autosostenible; solo podemos existir plenamente, como seres autoconscientes, en relación con otras personas. Se trata de una idea profunda, pero dice menos acerca del daño de la soledad de lo que podría parecer. Un seductor argumento reza que, dado que la autoconciencia posee un valor, cualquier cosa de la que esta dependa heredará ese valor. Si solo podemos ser autoconscientes a través de nuestra relación con otros, esa relación es valiosa en el mismo sentido; por eso es mala la soledad. Pero la inferencia es defectuosa. Aquello que es necesario para algo bueno no tiene por qué compartir su valor, en mayor medida en que el lienzo de un hermoso cuadro, oculto tras la pintura, es también bello. En 1923-

1924, la artista Gwen John hizo una versión de *La convaleciente* que se exhibe en el Museo Fitzwilliam de la Universidad de Cambridge. Sus frágiles oleos representan a una mujer tranquila con un vestido azul, leyendo sentada. Me resulta sumamente conmovedor. Ahora bien, aunque el retrato no podría existir sin su lienzo, eso no torna conmovedora la tela tensada bajo la pintura. Las condiciones sin las cuales algo bueno sería imposible (el lienzo de un hermoso cuadro, las condiciones sociales de la autoconciencia) no tienen por qué compartir el valor que sustentan.

Por consiguiente, lo que hace mala para nosotros la soledad no es su subversión de nuestra autoconciencia. Es mala para nosotros porque somos animales sociales para los que la sociedad no es algo dado. El daño de la soledad dimana de la naturaleza humana, no de la naturaleza abstracta del yo.

En mi solitaria infancia no me sentía solo, pero es que no tuve una infancia verdaderamente solitaria: estaba todo el tiempo integrado en una familia. Me alejé de ellos en la adolescencia y me adentré en la soledad. Como un solitario empedernido, tenía poca práctica haciendo amigos. No había aprendido a acercarme a las personas ni a gestionar los altibajos de la amistad y solo sabía responder a las desavenencias mediante la retirada. Un sentimiento de distancia —de estar en los márgenes— se asentó sobre mí en el instituto y sobrevivió durante mis años universitarios. Todavía me resulta estresante la interacción uno a uno. Me encuentro más a gusto en las conversaciones mantenidas en grupo, en las que siento menos presión para hablar. Como mucha gente, tengo la sensación de ser dejado fuera, excluido de un tejido más suave y más amplio de conexiones sociales accesibles a otros. No confío en ese sentimiento, pero vivo con él. Los seres humanos luchamos con las necesidades sociales.

Aristóteles llegó más lejos, proclamando que «el hombre es por naturaleza un animal político».[34]En este contexto, ser político no significa solamente vivir en sociedad, quizá con la familia o los amigos, sino pertenecer a una *polis* o ciudad-Estado. Yo no estoy seguro de que seamos políticos por naturaleza en ese sentido, pero somos definitivamente sociales. Los seres humanos siempre han vivido juntos en grupos sociales, desde las familias hasta las tribus y las naciones. Nuestra socialidad distintiva —es decir, diferente de la socialidad de los

grandes simios y de los primeros homínidos— se basa en el poder de la atención conjunta y la «intencionalidad colectiva», mediante las cuales nos concebimos a nosotros mismos como miembros de una especie. La historia de la evolución humana en la que desarrollamos esas capacidades es una historia de mutua dependencia y vulnerabilidad.[35]

El hecho de que nuestra necesidad de la sociedad está muy arraigada se evidencia en los casos extremos. Los niños pequeños privados de afecto sufren un daño permanente. El psicólogo John Bowlby fue un artífice de la «teoría del apego» en los años sesenta. Se inspiró en los estudios en los que las crías de macaco rhesus preferían una «madre sustituta» hecha de tela suave a una hecha de alambre, aun cuando la sustituta de alambre fuese la fuente de leche. El consuelo era más importante que la comida. Los monos privados de contacto físico y aislados desde su nacimiento solían comportarse erráticamente cuando se unían al grupo, oscilando entre el temor y la agresividad, meciéndose incesantemente hacia delante y hacia atrás.[36]Bowlby veía conductas paralelas en los niños europeos sin hogar tras la Segunda Guerra Mundial.[37]Estas fueron apreciadas de nuevo entre los huérfanos criados en masa en la Rumanía de Nicolae Ceaucescu durante los años ochenta.[38]Las observaciones de Bowlby sirvieron de impulso para una teoría sistemática de los «estilos de apego» de los cuidadores de niños pequeños, desarrollada por su estudiante Mary Ainsworth en los años setenta. Aunque se discutan los detalles, nadie pone en duda que el apego temprano produce efectos perdurables sobre el bienestar.[39]

Otro caso extremo es el confinamiento solitario, en el que los prisioneros permanecen en «celdas cerradas durante veintidós a veinticuatro horas diarias, prácticamente privados de contacto humano».[40]A comienzos del siglo XIX, la incomunicación se veía como un camino de redención para los criminales en las cárceles estadounidenses. Pero no era tal cosa. Como escribieron Alexis de Tocqueville y Gustave de Beaumont en 1833, los convictos eran «sometidos a completo aislamiento; pero esa absoluta soledad, si nada la interrumpe, excede las fuerzas del hombre; destruye al criminal sin interrupción y sin piedad; no reforma, mata».[41]Según un informe de 2014 de la Unión Estadounidense por las Libertades Civiles: «Los

impactos clínicos del aislamiento pueden ser similares a los de la tortura física, [incluidos] las distorsiones perceptivas y las alucinaciones, [...] la depresión severa y crónica, [...] la pérdida de peso, las palpitaciones cardíacas, el retraimiento, el embotamiento afectivo y la apatía, [...] los dolores de cabeza, los problemas para conciliar el sueño, [...] el mareo, la automutilación».[42]A pesar de esto, la incomunicación se emplea todavía en las prisiones estadounidenses, a veces durante meses o años. Incluso se utiliza en las escuelas.[43]

Los casos extremos son solamente eso: extremos. No obstante, ilustran la necesidad de contacto humano que aparece en las frustraciones más prosaicas: mi sentimiento de desconexión; la apatía y el aturdimiento de la pandemia, especialmente para aquellos que viven solos; el rechazo, la depresión y el retraimiento. La soledad es mala para nosotros porque la sociedad es esencial para nuestra forma de vida humana.

Esto no equivale a decir que tener compañía sea siempre bueno, que cuantos más mejor. También necesitamos la soledad. A finales del siglo XVIII, el filósofo Immanuel Kant escribió acertadamente sobre «la *insociable sociabilidad* de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla». Necesitamos a los otros, concede Kant, pero rehuimos ser gobernados o abrumados por ellos y deseamos un espacio propio. Esta doble propensión «reside a las claras en la naturaleza del hombre».[44]El propio Kant llevaba un estilo de vida de soltero notoriamente rígido, pero también era famoso por sus cenas ricas en conversaciones.[45]

El hecho de que seamos animales sociales explica por qué el deseo de compañía no se asemeja a las preferencias vacías de Bartleby: tenemos buenas razones para pasar tiempo con otras personas. El hecho de que nuestras necesidades sociales sean variadas y de que todos necesitemos tiempo para estar solos explica por qué tiene sentido que exista una pluralidad de modos sociales, unos más gregarios que otros. Para el poeta y novelista francés Victor Hugo, «El infierno en su totalidad se halla contenido en una palabra: *soledad*», en tanto que para Sartre, o para uno de sus personajes, «El infierno son los otros».[46]En el

límite están el ermitaño o el recluso, si bien es digno de mención que Thomas Merton, un monje trapense del siglo XX que escribió acerca de la vida solitaria, creyera que esta era «peligrosa»: «La esencia de la vocación solitaria es precisamente la angustia de una prueba casi infinita».[47]En el continuo de la sociabilidad, la mayoría de nosotros ocupamos alguna posición intermedia.

Así pues, podemos comprender la soledad ubicándola en la vida humana. Somos animales sociales con necesidades sociales, y cuando esas necesidades se ven frustradas, sufrimos. El término *soledad* designa nuestro sufrimiento. Pero todavía necesitamos expresar sus daños. Apelar a la naturaleza humana o mencionar una necesidad frustrada supone aproximarse al dolor de la soledad desde fuera. Nosotros queremos comprenderlo desde dentro. ¿Qué es lo que torna tan amarga la soledad? ¿Qué es lo que la hace tan dura? Podríamos recurrir a la fenomenología para captar el contenido de la experiencia vivida: sentirse solo es percibir una carencia o un vacío, un agujero en uno mismo; es la sensación de ser apartado, empequeñecido o de desaparecer por completo. Pero llegaremos más lejos si nos preguntamos qué es lo que las personas solas echan en falta. La respuesta es, básicamente, amigos. Con el fin de entender qué tiene de malo la soledad, y cómo puede remediarse, hemos de comprender por qué es buena la amistad.

No vamos a regresar siempre a Aristóteles, pero en este caso deberíamos hacerlo. Y es que Aristóteles es el gran teórico de la amistad en la filosofía occidental y dedicó dos de los diez libros de su *Ética nicomáquea* a la *philía*, habitualmente traducida como «amistad».[48]Junto con las discusiones relativas a la mejor forma de amistad y su lugar en nuestras vidas, Aristóteles nos ofrece consejos prácticos para lidiar con las amistades descompensadas (qué hacer cuando tú quieres a una persona más de lo que ella te quiere a ti) y para armonizar obligaciones en conflicto, como cuando nos vemos forzados a escoger entre un amigo y otro. Su sabiduría fue preservada por pensadores helenísticos tales como Cicerón, quien escribió un libro sobre la amistad en 44 a. C., recapitulando en buena medida a Aristóteles, y continúa siendo la piedra de toque de los tratamientos filosóficos de lo que significa ser un amigo.

La visión de Aristóteles de la *philía* tiene aciertos de gran calado. Reconoce una amplia variedad de amistades (amistades de utilidad, de placer y de virtud) e incluye asimismo las relaciones familiares entre las formas de amistad. Nosotros los modernos somos proclives a establecer distinciones, diferenciando entre familiares y allegados, así como entre parejas sentimentales y meros amigos, incluso «amigos con derecho a roce». La concepción más inclusiva de Aristóteles es más reveladora: las relaciones con la familia son fundamentales en nuestra vida como animales sociales y ahuyentan la soledad, como también pueden hacer las relaciones amorosas. Cuando escribo aquí acerca de la «amistad», pretendo incluir a las parejas sentimentales y a los familiares cercanos. Lamentablemente, nosotros no tenemos ninguna palabra que signifique exactamente eso; *philía* es un término excesivamente amplio, toda vez que incluye relaciones que son puramente pragmáticas: «Tú me rascas la espalda y yo te rasco la tuya». Nuestro asunto no es la mera asociación ni nuestra actitud hacia los desconocidos útiles, sino la relevancia del amor.

El paradigma aristotélico de la amistad es del género basado en la virtud ética, una amistad de hombres magnánimos, moderados, justos y valientes. Ser amado por tu carácter, arguye, es ser amado por aquello que hace que seas *tú*, y dado que el amor y el deseo apuntan siempre a lo que es bueno, solo aquellos cuyo carácter es virtuoso pueden ser amados verdaderamente por sí mismos. La amistad auténtica, al igual que la verdadera virtud, es rara. Arquetipos de vínculos masculinos en la *Ilíada*, Aquiles y Patroclo pueden amarse mutuamente como verdaderos amigos, pero probablemente tú y yo no tengamos esa suerte.

Menos mal que las cosas no son así. La amistad puede ser difícil, pero no a la manera que la entiende Aristóteles. Podemos ser amigos sin ser héroes ni estadistas que realizan nobles acciones. Cuando me imagino a los amigos, pienso en personas que se toman copas juntos, se ríen los unos con los chistes de los otros, se afligen, comparten historias, ven películas, juegan, cocinan. Algunos de estos amigos son lo que yo llamaría «virtuosos» o admirables; otros no tanto. Cabe imaginar diferentes clases de personas que hacen cosas distintas. Negociamos silenciosamente los términos de nuestras propias amistades, adaptando y revisando las formas culturales. No cabe duda de que existen obstáculos a la amistad con los malvados: si no dudarías en

robarme en el momento en que dejases de verme como un amigo, entonces no estoy seguro de que seamos realmente amigos. Pero no se requiere una virtud notable.

Viendo dónde se extravía Aristóteles, descubrimos algo profundo acerca del amor por los amigos y familiares. Su error consistía en concebir la amistad como meritocrática: para él está supeditada a la virtud. «Por otra parte, si uno acepta a alguien creyendo que es bueno y luego se vuelve malo y actúa como tal —pregunta Aristóteles—, ¿uno deberá seguir queriéndolo? Seguramente, no es posible, si en verdad no se quiere todo, sino solo lo bueno.»[49]Para Aristóteles, los amigos deberían ser poco fiables en cierto sentido, ya que deberían abandonarte y dejar de quererte en el momento en que pierdes las cualidades que forjan vuestra amistad. Eso es completamente contrario a la verdad. No estoy diciendo que la amistad deba ser incondicional, pero puede serlo. Yo he tenido amistades en las que un amigo cambió totalmente, hasta el extremo de que dejó de gustarme. Siguió importándome. Cuando mi amigo se vuelve imbécil, su redención me importa inmensamente más que la de cualquier idiota aleatorio. Sospecho que a ti te ocurre lo mismo.

El error de Aristóteles se remonta a su argumento inicial, en virtud del cual amar a alguien por sí mismo es amarle por su carácter. Sencillamente no es así. Tú no eres tu carácter, una colección de peculiaridades y rasgos distintivos, virtudes y vicios, a todos los cuales puedes sobrevivir. Tú eres un ser humano concreto y particular, no definido por los atributos que posees. Ser amado por ti mismo, por consiguiente, no significa ser amado por las cualidades que hacen que seas *tú*, y ser valorado como un amigo no es lo mismo que ser admirado. De hecho, sucede lo contrario. Ser amado por ti mismo es ser amado precisamente *no* por ninguna cualidad especial con la que haya que ganarse el amor. Y ser valorado como un amigo es ser valorado independientemente de tus defectos.

Los filósofos sostienen a veces que amar a una persona es ver lo mejor en ella, incluso hasta el extremo de la exageración; esto se conoce como «parcialidad epistémica».[50]No me atrevo a generalizar, pero no es esa mi experiencia. Los padres pueden ser implacablemente críticos y, sea o no para bien, ello no entra en conflicto con su pretensión de amar. Más

aún, sus hijos pueden ser felices de corresponderles. Esto tampoco se limita de forma exclusiva al amor paternofilial. Nadie conoce mis defectos mejor que mi mujer y yo conozco muchos de los suyos. Ello no nos impide amarnos mutuamente.

Todo esto nos ayuda a localizar el valor en la amistad y de este modo, por negación, el daño que hace estar solo. Las recompensas de la amistad son múltiples; la amistad ofrece sentido y placer de muchas clases. Pero su valor dimana en última instancia, a mi juicio, del valor incondicional de las *personas* que son amigas. Piensa en una amistad importante en tu vida: es importante, a la postre, porque tu amigo te importa y tú le importas a él. Los verdaderos amigos se aprecian mutuamente, no solo aprecian la amistad que les une.

Este contraste puede parecer sutil, pero se pone de manifiesto en las fricciones y los resentimientos ordinarios de la amistad. Cuando voy a visitarte al hospital, existe una diferencia entre hacerlo en aras de nuestra amistad y hacerlo por ti. Me imagino que te dolería enterarte de que he ido a visitarte únicamente para mantener la relación, o porque así lo exige la amistad, no por el cariño que siento directamente por *ti*. Como señala el filósofo Michael Stocker: «El interés por la amistad es diferente del interés por el amigo».[51]Tendemos a centrarnos en el valor de la amistad cuando esta necesita reparación (como cuando estamos intentando forjarla o la amistad se halla debilitada) o cuando somos reticentes a cumplir con nuestras obligaciones con un amigo. Cuando las cosas van bien, «miramos a través de» la amistad al amigo mismo.

Esta manera de entender la amistad comporta una transformación más profunda de nuestra manera de concebir el valor de la vida humana. Una idea definitoria de la filosofía ilustrada es que las personas son importantes en sí mismas, independientemente de sus méritos. Kant llamaba a este valor incondicional «dignidad», en contraposición al «precio». «Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo *equivalente* —escribía—; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad.»[52]Es nuestra dignidad lo que el amor celebra y la soledad amortaja; una dignidad que clama por respeto.

De esta manera, la amistad está enredada con la moralidad. Aristóteles se equivocaba al concebir la amistad como la mutua apreciación de la

virtud; antes bien, esta comporta el reconocimiento recíproco de la dignidad humana. Este es el motivo por el que el filósofo David Velleman define el amor —el amor de las parejas sentimentales, los familiares y los amigos— como una «emoción moral».[53]Esto no equivale a decir que una amistad amorosa sea un tratado de respeto recíproco ni que lo uno implique lo otro. Puede haber respeto sin amor, y la confianza puede dar asco. Pero el respeto y el amor reconocen el mismo valor. Como dice Velleman, el respeto es un «mínimo requerido» y el amor una respuesta «opcional», pero adecuada al valor irreemplazable de un ser humano.[54]

La amistad auténtica, pues, no es una meritocracia. Los talentos y las virtudes de las personas pueden facilitar la amistad, al igual que las ocupaciones comunes. Pero los amigos miran a través del valor de estos rasgos para fijarse en el valor del amigo. Al fin y a la postre, la amistad es importante porque lo es el amigo. Esto explica lo que falló en aquella visita que te hice al hospital, cuando fui a verte no por mi interés en *ti*, sino en nuestra amistad.

Y explica, por fin, por qué la soledad hace tanto daño. Una forma de sentirnos solos es estar separados de nuestros amigos y, por tanto, echar en falta estar con ellos. Separados, no podemos asegurarles que nos importan ni ellos pueden asegurárnoslo a nosotros. De ahí la sensación de vacío, de un agujero interior que solía estar lleno y ya no lo está. Pero existe una forma más completa de soledad que consiste en no tener amigos. Sin amigos no se percibe nuestro valor. Aunque otros puedan tratarnos con distante respeto, nuestra valía como seres humanos es poco apreciada y comprometida. Por eso nuestra realidad se nos antoja precaria. No tener amigos conlleva sentir que menguamos, que desaparecemos del mundo humano. Estamos hechos para el amor y, sin él, estamos perdidos.

Una vez más, los casos extremos iluminan. Encarcelado por delitos relacionados con las drogas, la mayoría de los cuales fueron revocados posteriormente, Five Mualimm-ak pasó más de dos mil días en régimen de aislamiento en Estados Unidos.[55]Actualmente, convertido en militante en contra del encarcelamiento masivo, escribió acerca de su propia experiencia: «La esencia misma de la vida es el contacto humano y la afirmación de la existencia que lo acompaña. Al perder ese

contacto, perdemos nuestro sentido de identidad. Nos convertimos en nada. [...] Yo me volví invisible incluso para mí mismo».[56]Necesitamos la afirmación hallada en el amor.

Una cosa es diagnosticar el daño de la soledad y otra proponer una cura. No existen respuestas fáciles, en parte porque la soledad se alimenta de sí misma: el aislamiento despierta temores que exacerban el aislamiento. Pero hay una salida, una escapatoria de la soledad predicha por la filosofía y confirmada por las ciencias sociales. Llegaremos a ella a través de la ficción, las memorias y la autobiografía.

La novela de Haruki Murakami *Los años de peregrinación del chico sin color* comienza en clave kafkiana.[57]En su segundo año de universidad, Tsukuru Tazaki soporta seis meses de absoluta desesperación: «Vivió como un sonámbulo, como un cadáver que todavía no se ha percatado de que está muerto».[58]

> La razón por la que la muerte atrajo hacia sí con tanta fuerza a Tsukuru Tazaki estaba clara: un buen día, sus cuatro mejores amigos, con los que tantas cosas había compartido, le comunicaron que no querían volver a verlo, y tampoco hablar con él. [...] No le dieron explicación alguna sobre el motivo de aquella cruel decisión. Y Tsukuru no se atrevió a preguntar.[59]

Cuando encuentra el valor para exigir una razón, la única respuesta es: «Si lo piensas por ti mismo, sabrás por qué».[60]Sin embargo, al igual que Joseph K., el protagonista de Kafka llevado a juicio por delitos inescrutables, Tsukuru no tiene ni la menor idea del posible motivo. Baraja teorías neuróticas que giran en torno a los nombres de sus cuatro amigos, cada uno de los cuales significa un color. Su propio nombre significa «crear», pero Tsukuru solo significa «incoloro». Sin amigos, va a la deriva por la vida, con alguna cita ocasional, absorto en su vocación de ingeniero ferroviario.

Lo más interesante de la novela es el giro de la trama en su parte central. Cuando la novia informal de Tsukuru, Sara, le insta a enfrentarse a su pasado, el libro experimenta un cambio de género. Lo que comenzó como una desconcertante parábola de nuestra incomprensibilidad recíproca desemboca en un culebrón intelectualoide. Tsukuru descubre la verdad acerca de la traición de sus amigos, es capaz de aceptarla y admite ante sí mismo y ante Sara que está enamorado. Con el choque de géneros, hay notas de paranoia (Sara

comenta crípticamente: «Yo también tengo que arreglar ciertas cosas», no sabemos cuáles, y acto seguido desaparece) mezcladas con pasos de lo sublime a lo trivial y prosa desinflada: «“Dentro de ti hay algo que no termina de convencerte —dijo Sara—, algo que te parece que sigue estancado o como atascado. Esa es la sensación que tengo”».[61]

La novela de Murakami rastrea el ciclo recursivo de la soledad —a medida que el rechazo quiebra la confianza y la fe en sí mismo—, así como la radical transformación requerida para escapar, como un cambio de género a mitad de un libro. Al sentirnos solos nos asustamos: nos da miedo salir de la habitación caldeada por la estufa del aislamiento que atrapaba a Descartes, y recelamos de lo que encontraremos si alguna vez salimos. En unas memorias sobre la soledad crónica, la escritora Emily White cartografía esta dinámica: «Solía decirme a mí misma que necesitaba sociabilidad, la sociabilidad se presentaba, yo me estresaba con la perspectiva de interactuar y, para mitigar la sensación de estrés, pasaba más tiempo sola».[62]Aventurarse a salir exitosamente supone ver el mundo en diferentes términos, no como un lugar lleno de peligros y siniestros secretos, inspirado por Kafka, sino como un ámbito de historias familiares, tanto felices como tristes, en algunos casos estereotipadas, que fraguan nuestras relaciones con los demás.

La ciencia social de la soledad atestigua su carácter autorreafirmante. Como sostiene John Cacioppo, los solitarios están más atentos a las señales sociales —su nivel de alerta de amenaza es alto—, pero son menos fiables a la hora de interpretarlas.[63]Pueden parecer menos empáticos y son menos confiados y más negativos en sus percepciones de los demás. Las personas solitarias tienden a ser asimismo autocríticas, atribuyendo el fracaso social a sus propios defectos, no a las circunstancias, a pesar de que los estudios sugieren que la soledad crónica no se correlaciona con ninguna falta de habilidades sociales.[64]

Es difícil escapar de la soledad sin la ayuda de otros, por lo que esta se convierte en un círculo vicioso. Tampoco pueden cambiarse las cosas de la noche a la mañana: se requiere esfuerzo para aliviar la ansiedad social inducida por la soledad. Por ello la soledad supone un problema para la sociedad, no solo para los individuos. Al igual que sucede con la

depresión, es preciso desestigmatizar la soledad y financiar la atención de salud mental que la mitiga. Hacia el final de su libro, Emily White describe la labor del «psicólogo holandés Nan Stevens, que ha desarrollado un programa de reducción de la soledad, que ha logrado reducir a la mitad los índices de soledad».

El programa de Stevens adopta la forma de clases grupales semanales ofrecidas durante tres meses. Bajo la orientación de un trabajador social o un compañero líder, se anima a los participantes a hacer cosas sencillas, tales como evaluar su necesidad y sus expectativas de amistades e identificar las relaciones ya existentes con el fin de detectar potenciales amistades latentes. [...] El programa actúa esencialmente como un freno al retraimiento al que tiende a dar pie la soledad.[65]

Pero los programas de esta índole son frustrantemente raros y no suelen estar bien financiados.
A falta de servicios sociales adecuados, ¿qué podemos hacer? La orientación ofrecida por los psicólogos de la soledad encaja en el panorama del amor y la amistad que he dibujado. En palabras de Cacioppo:

El obstáculo conceptual más difícil para las personas sumidas en la soledad es que, aunque están experimentando algo parecido a un vacío en el centro de su ser, un hambre que ha de ser saciada, esa «hambre» nunca puede ser satisfecha centrando la atención en el «comer». Lo que se requiere es salir del dolor de nuestra propia situación el tiempo suficiente para «alimentar» a otros.[66]

Irónicamente, la salida de la soledad pasa por las necesidades de las otras personas. Consiste en atender a esas personas, no a cómo se relacionan contigo: el interés por un amigo potencial, no por una amistad potencial.
Más aún, existe continuidad entre el respeto y el amor: entre afirmar que algo importa, forjar una compasión compartida y finalmente llegar a ser amigos. Por eso tiene sentido, como insta Cacioppo, «empezar poco a poco, [...] tendiendo una mano en simples intercambios en el supermercado o en la biblioteca [...]. Con solo decir "¿No hace un día precioso?" o "Me ha encantado ese libro" se puede obtener una respuesta amistosa. [...] Has enviado una pequeña señal social y alguien ha respondido».[67]Las interacciones de esta índole reconocen la realidad de otros seres humanos. Esto puede parecer a años luz de la profunda conexión que ansías cuando te sientes solo. Pero la diferencia es de grado o de dimensión, no de especie. El respeto, la compasión y el amor

son todos ellos modos de afirmar que alguien nos importa. Son melodías entonadas en la misma clave.

Por tanto, no es casual que Emily White hallara alivio de la soledad crónica trabajando como voluntaria en un comedor social: la compasión y la indignación moral pueden ser formas de conectar con los otros.[68]Más tarde se apuntó a una liga femenina de baloncesto. Intimidada por las jugadoras, había pagado una cuota no reembolsable y fue «capaz de compensar [su] ansiedad con [su] negativa innata a malgastar el dinero».[69]White siguió adelante, empezando poco a poco, con compañeras de equipo que no eran amigas. Pero forjó una profunda relación con una de ellas y, con el tiempo, no sin algunos contratiempos, se convirtieron en pareja.

Aun cuando no termine en amistad, prestar atención a otras personas —afirmando el valor de sus vidas, no de la nuestra— torna menos dura la soledad. En un estudio de 2014 de personas que viajan a diario entre su hogar y el trabajo en Chicago, se pidió a los participantes que interactuaran con desconocidos en un autobús o un tren, y que averiguasen un hecho interesante sobre alguien y contasen algo de ellos mismos; declararon haberse sentido más felices después, pese a los recelos iniciales.[70]O por poner un ejemplo de mi propia experiencia: empezar un *podcast* en la pandemia me ayudó a mantener a raya mi soledad. Algunos de mis invitados eran viejos amigos o profesores; algunos eran conocidos; a otros no los conocía. No se trataba tanto de forjar una nueva relación como de formular a una serie de filósofos preguntas que iban desde lo impertinente («¿Realmente se cree sus ideas filosóficas?») hasta lo arriesgado («¿De qué tiene miedo?»). Las entrevistas giraban bruscamente, yendo de la discusión filosófica a la historia íntima, a veces estableciendo vínculos entre ellas. Un filósofo contó que había crecido con estrabismo, una condición en la que no puedes establecer contacto visual porque tus ojos no se alinean correctamente.[71]Cuando le pregunté por la soledad en su infancia, trazó un camino desde los problemas sociales que había tenido toda su vida hasta su trabajo en filosofía moral, que sitúa la reciprocidad en el corazón de la ética.[72]Aquella conversación fue especial, pero, a su manera, me encantó cada una de las entrevistas que realicé. Resulta

asombroso hasta qué punto puede desvelarse en tan solo veinticinco minutos la individualidad de alguien, su forma distintiva de estar en el mundo. Después de escuchar atentamente durante media hora y editar durante una hora más, me sentía menos solo durante días.

Un *podcast* puede parecer artificial. Pero la conversación parcialmente guionizada ayuda a mitigar la ansiedad social, y un conjunto creciente de evidencias indican que aprender a escuchar bien es la senda para fortalecer las relaciones.[73]Escuchar —escuchar de verdad— es una tarea ardua. Como bromeaba el filósofo Frank Ramsey: «Somos demasiado poco conscientes de que nuestras [conversaciones] son de la forma: A: "He ido a Grantchester esta tarde". B: "No, no he ido"».[74]Los psicólogos y los terapeutas han demostrado que la conversación estructurada, en la que hacemos preguntas sorprendentes y hemos de prestar atención a las respuestas, ayuda a formar intimidad tanto con los desconocidos como con las personas a quienes ya conocemos.[75]

Tendemos a pensar que la admiración mutua o los intereses comunes han de ser lo primero a la hora de hacer amigos, un eco distante de la meritocracia aristotélica. Cuando admiramos a alguien o compartimos sus objetivos, se torna más fácil entablar una amistad. Pero la amistad puede comenzar con el simple acto de prestar atención. Primero nos reconocemos mutuamente y solo después encontramos cosas que hacer. La mera escucha puede ser suficiente para forjar una conexión. Hacerlo bien requiere valor y resiliencia. Puede ser largo y arduo el camino desde los saludos amistosos hasta la amistad estrecha. Ese camino está pavimentado con el trabajo voluntario, las clases vespertinas, la práctica de algún deporte. Está pavimentado con las invitaciones ofrecidas, los silencios soportados, la revelación de necesidades que puede resultar aterradora y un tanto bochornosa. Superar nuestra soledad supone abrirnos a los demás cuando lo que se abre es una herida.

Incluso cuando estas estrategias funcionan, hay formas de sentirse solo que no pueden abordar. Vista bajo cierta luz, la forma más completa de soledad consiste en no haber tenido jamás ni un solo amigo. Pero esa situación puede variar. Lo que resulta irrevocable es la soledad de la pérdida. Los nuevos amigos no pueden reemplazar a los muertos ni a los permanentemente distanciados. El regalo de una segunda familia no

pudo compensar a Job por haber tenido que asesinar a sus hijos. Si la filosofía habla del amor, también ha de hablar del duelo.

3

Duelo

En un resuelto espectáculo de monólogos en agosto de 2012, cuatro días después de ser diagnosticada de cáncer de mama, la cómica estadounidense Tig Notaro habló sobre la inesperada muerte de su madre tan solo cuatro meses atrás. Describió la etapa posterior ante un público conmocionado, pero que no dejaba de reír en el Largo de Los Ángeles:

> Mi madre acaba de morir. [...] ¿Debería marcharme? [...] No puedo creer que estéis tan afectados. No la conocíais. Yo estoy bien [...]. Estaba revisando mi correo y el hospital envió a mi madre un cuestionario para ver cómo había ido su estancia en el hospital [...]. Hummm..., no muy bien... No le fue muy bien [...]. Adaptaré el cuestionario para ella [...]. Primera pregunta. «Durante su estancia en el hospital, ¿el personal de enfermería le explicó las cosas de forma comprensible..., considerando que usted no tenía actividad cerebral?»[1]

La confusión del oyente se hace eco, con refracción, de las confusiones resonantes del duelo.

El duelo no es una emoción simple. Las personas en duelo sienten pena, sí, pero también ira, culpa, miedo y momentos de levedad, así como de profundidad. La ira puede carecer de objeto o la culpa puede ser irracional.[2]El miedo puede ser quijotesco, dirigido no al futuro, sino al pasado. «Estoy sufriendo por *el miedo a lo que ha sucedido*», escribió el crítico Roland Barthes en *Diario de duelo*, seis meses después de la muerte de su madre.[3]Y luego están quienes, como Tig Notaro, bromean tras la tragedia.[4]El duelo no es estático, sino algo que se manifiesta en diferentes sentimientos en distintos momentos. La aflicción es algo que *hacemos*, si no deliberadamente —como llevamos a cabo,

deliberadamente, los rituales del duelo—, a la manera en que cicatrizamos cuando sufrimos una herida corporal.[5]

Como llegaremos a ver, existen al menos tres clases de duelo: «el duelo relacional», que caracteriza una relación rota, el duelo por el daño acontecido a alguien que muere y el duelo por la pura pérdida de la vida. Estas formas de duelo pueden interactuar y coincidir, pero no son una misma cosa. Cada una de ellas duele de diferentes modos y cada una revela algo distinto acerca del amor.

La fluidez y la polifonía del duelo lo hacen difícil de examinar. Resulta arriesgado generalizar a partir de nuestra propia experiencia. Lo descubrí con asombro cuando leía las célebres memorias de Joan Didion *El año del pensamiento mágico*, que registran el desconcierto que sintió a raíz de la muerte de su marido. Hacia el final del libro, Didion escribe, como dirigiéndose a todo el mundo:

> El dolor por la pérdida de un ser querido resulta ser una situación que nadie conoce hasta que llega a ella [...]. Si la muerte es repentina, podemos suponer que nos quedaremos en *shock*. Pero no nos esperamos que ese *shock* sea aniquilador, que nos trastorne tanto el cuerpo como la mente. [...] En la versión del dolor por la pérdida de un ser querido que nos imaginamos, el modelo es la «curación». En ella siempre prevalece cierto progreso [...]. Ni tampoco podemos conocer por anticipado (y aquí reside la diferencia esencial entre el dolor por la muerte de un ser querido tal como nos lo imaginamos y tal como es en realidad) la ausencia interminable que vendrá después, el vacío, que es justamente lo contrario del sentido, la sucesión implacable de momentos durante los cuales afrontaremos la experiencia del sinsentido mismo.[6]

El poder de este pasaje radica en parte en que pone las palabras de Didion en nuestra boca, pero, aunque «nosotros» nos situemos en su concepción del duelo, puede que esta no refleje la nuestra. Por lo que a mí respecta, cuando pienso en la muerte de mi mujer, me cuesta imaginar cómo seguir viviendo sin ella. Espero el vacío. (Malas noticias: mi inquietud es predictiva. En un estudio longitudinal de personas mayores, «aquellas que habían manifestado con anterioridad esa clase de dependencia emocional sufrieron en efecto complicadas reacciones de aflicción».)[7]

Como probablemente puedas apreciar, soy reticente a escribir sobre el duelo, prediciendo o prescribiendo para otros. A diferencia de la soledad, que conozco de primera mano, no he experimentado en mi propia carne el duelo de mucha intensidad. A muchas personas, eso les sucede por primera vez con sus abuelos. Pero yo no conocí a mis abuelos paternos, ni siquiera sé sus nombres, y había olvidado cuándo o cómo murieron. Mi abuelo materno había muerto cuando yo nací, y la

abuela que me quedaba sufría demencia. Apenas la recuerdo, y mis padres me ahorraron su funeral; un error, a mi juicio. Lo más cerca que he estado del duelo es ver a mi madre sumergirse en la oscuridad del Alzheimer, pero ella sigue viva.

Tratando de comprender, recurro a las ciencias sociales. A lo largo de los treinta últimos años, los psicólogos han hecho progresos sustanciales en la comprensión del duelo. Entre sus descubrimientos figura el hecho de que la noción freudiana del «trabajo de duelo» como una confrontación ardua, pero necesaria de la pérdida no es respaldada por las evidencias.[8]La creencia antaño convencional de que «tienes que hablar de ello» corre el riesgo de ser muy contraproducente. En general, muestran los estudios, el hecho de verse obligado a «dar parte de» los sucesos traumáticos en el período inmediatamente posterior tiene efectos negativos sobre la salud mental y física que pueden durar años, consolidando recuerdos dolorosos que, de otro modo, nuestro sistema inmunitario emocional reprimiría.[9]Tampoco existen evidencias de que el duelo se presente en etapas predecibles, representadas con frecuencia en cinco pasos bien definidos: negación, ira, negociación, depresión y aceptación.[10]Según el investigador pionero del duelo George A. Bonanno, el duelo no aparece en fases, sino en oleadas: «El duelo es esencialmente una reacción de estrés [...]. Y como toda reacción de estrés, no es uniforme ni estática. El duelo incesante sería abrumador. En realidad, el duelo solo es tolerable porque viene y va en una suerte de oscilación».[11]

Por lo tanto, no debería sorprender el hecho de que algunos de los más fieles documentos del duelo sean fragmentarios, no lineales y episódicos. El *Diario de duelo* de Roland Barthes fue borroneado durante meses en cuartillas de papel para mecanografía.[12]Y el, a mi parecer, conmovedor diario de la autora francesa Annie Ernaux sobre el Alzheimer de su madre fue escrito «apresuradamente, en el torbellino de mis emociones, sin pensar ni tratar de ordenar mis pensamientos».[13]Al igual que la aflicción, las entradas son un tanto repetitivas a la par que impredecibles.

Quizá la tentativa más interesante de captar el duelo en prosa sea la del novelista experimental británico B. S. Johnson, que se suicidó a los

cuarenta años. Publicado en 1969, cuatro años antes de su muerte, *Los desafortunados* es un libro en una caja: veintisiete cuadernillos que pueden leerse en cualquier orden, excepto el «Primero» y el «Último».[14]Su narrador es un periodista encargado de cubrir un partido de fútbol en una ciudad en la que había estado por última vez siete años atrás, visitando a un viejo amigo, Tony, quien más tarde había muerto de cáncer metastásico. La visita desencadena recuerdos que llegan en orden aleatorio, dispersos por los acontecimientos del día. Por los dictados del azar, es incapaz de sacudirse una imagen, que aparece en sucesivos capítulos —la boca de Tony, quizá, «cetrina y colapsada alrededor de los huesos insinuados»— o, si el orden difiere, la imagen retorna mucho más tarde, como una cadencia. En el capítulo más largo, el narrador lucha con un inconexo partido de fútbol en quinientas palabras de sentido narrativo. En los dos más breves, llega tarde al funeral de Tony y se entera de que Tony ha muerto; este último en un único párrafo que ocupa una página por lo demás en blanco. El duelo carece de orden narrativo, parece advertir el libro en una caja, y cualquier final es temporal. El duelo puede reabrirse y reorganizarse una y otra vez.

¿Qué podemos decir ante la complejidad del duelo y su resistencia a la narración? De acuerdo con una larga tradición en la filosofía occidental, la respuesta es que el duelo es una patología, un problema por resolver. Pero el duelo no es un error y la filosofía no debería renegar de él.

Pese a su rivalidad, las escuelas enfrentadas de la antigua Grecia y Roma (académicos, epicúreos, escépticos, estoicos) coincidían en una cosa: la aflicción no es buena.[15]Epicteto, un estoico romano nacido en la esclavitud, daba bruscas instrucciones al respecto:

> Sobre cada cosa de las que seducen el ánimo o de las que reportan utilidad o de las que son queridas, recuerda que has de discernir de qué calidad es, empezando por las más pequeñas. Si te agrada una olla, has de decirte: «Una olla es lo que estimo». Con lo que, si se hace pedazos, no te alterarás. Cuando beses a tu hijito o a tu mujer, has de decirte que a un ser humano besas, pues así, aunque muera, no perderás la calma.[16]

¡Bueno es saberlo! Por supuesto, no es tan fácil, ni siquiera para Epicteto. Pero él creía que, si de veras supiéramos lo que significa que aquello que amamos es perecedero, si pudiéramos habitar esa verdad, podríamos ganar la partida a la aflicción. «Por desgracia, mi querida

amiga ha muerto.» «¿Y qué esperabas?, ¿que viviría para siempre?», pregunta Epicteto. Pero podrías esperar o confiar en que viviera otro año. ¿No es eso acaso lo que deseamos, por regla general, para nuestras parejas, familiares y amigos? Duele cuando la muerte frustra ese deseo.

El estoicismo nació en la Grecia antigua en el siglo IV a. C.; cuatrocientos años después era la ideología no oficial de la clase dirigente romana. La popularidad del pensamiento estoico, tanto entonces como ahora, depende en gran parte de sus sabios consejos para gestionar la adversidad. Estos van más allá de derrotar la aflicción y llegan a prometer una felicidad perfecta: el secreto de la autoayuda.[17]Como reconocían los estoicos, hay dos maneras de evitar la frustración del deseo. Una es mantener fijos tus deseos y cambiar el mundo para satisfacerlos; la otra consiste en modificar tus deseos para adaptarlos al mundo tal como va a ser. Cuando el primer camino no está abierto, porque no puedes cambiar el mundo (quieres que tu mujer o tu hijo estén vivos, pero están muertos), queda la segunda senda. Un axioma fundamental de la filosofía estoica, repetido *ad nauseam* en el *Enquiridión* o «Manual» de Epicteto, es que deberíamos extinguir tanto la aversión como el deseo de lo que escapa a nuestro control. Céntrate en aquello que puedes cambiar; despréndete de todo lo demás. Si no deseas ser libre, sostiene Epicteto, el hecho de que estés esclavizado no te arruinará la vida.

Si esa conclusión te pone nervioso, no eres el único. Reseñando una nueva edición de Epicteto en 1868, el novelista Henry James se imaginaba alarmado cómo sonaría su máxima de la serenidad bajo la esclavitud en el Sur antes de la Guerra de Secesión.[18]Pese a todo su atractivo, el axioma estoico es perverso. Cierto es que carece de sentido intentar lo imposible, y que no deberíamos culparnos a nosotros mismos de lo que está fuera de nuestro control. Ahora bien, ir más allá de eso y no preocuparnos de las cosas que no podemos cambiar se asemeja a la pura envidia: si no puedo tenerlo, entonces no lo quiero.[19]La actitud estoica puede mitigar nuestro dolor, pero lo hace distanciándonos de las cosas que realmente importan. Pensemos en aquellos que son condicionados para adaptarse a la opresión, como cuando los presos y las mujeres maltratadas ya no desean la libertad

que les es negada.[20]De nada sirve responder, como hacen muchos estoicos, que la libertad es un «indiferente preferido»: algo deseable, pero solo con desapego. Y es que no es irracional enfurecerse contra la opresión, como contra la muerte de nuestra mujer o nuestro hijo. Aunque el duelo traiga dolor, el dolor forma parte de la vida buena: es inseparable del amor.

De hecho, hay un abismo entre la cosmovisión del estoicismo antiguo y la de sus imitadores recientes. Para los estoicos griegos y romanos, la indiferencia hacia lo que excede a nuestro control se basa en una visión del cosmos como divinamente ordenado: el mundo posee una mente propia —uno de cuyos nombres es «Zeus»— y su intervención garantiza que aquello que parece malo es para bien.[21]En otras palabras, se basa en una teodicea, no en un lugar común acerca del deseo.[22]Si crees que Zeus está de tu lado, entiendo que puedas reconciliarte con lo que no puedes controlar. En caso contrario, adaptar lo que quieres a lo que puedes conseguir debería parecer más petulante que sabio. Como amonestaba Virginia Woolf: «Nunca finjas que las cosas que no tienes no merece la pena tenerlas».[23]

Si hay algún consuelo en la filosofía, este no dimanará de matar la aflicción, sino de saber afligirnos como deberíamos. La aflicción tiene sus razones: las numerosas formas de pérdida que lloramos, las verdades que tiene sentido lamentar. Incluso si nos centramos en las personas perdidas —aplazando el «duelo ecológico» y la aflicción por la injusticia en el mundo—, nuestro duelo es polifacético: no solo lloramos a los muertos. El objetivo es afligirse bien, no extinguir el duelo.

Yo fui introducido en el duelo a los quince años, cuando mi primera novia, Jules, rompió conmigo. Llevábamos juntos alrededor de seis meses y no habíamos llegado muy lejos. Los besos eran estrictamente racionados por Jules «para no aburrirnos de ellos». Creo que ella había tenido malas experiencias con los chicos; yo era comparativamente dócil. Pero no sabía cómo hablar con ella y me mostré irritable y celoso desde el principio. Cuando Jules se hartó, terminó las cosas y yo enloquecí un poco. Aunque retrospectivamente parezca prosaica, la ruptura se me antojaba ininteligible. ¿Por qué? ¿Por qué? ¿Por qué? La llamaba incesantemente exigiendo respuestas. Jules declinaba justificarse. Dejó de coger el teléfono. Yo continué llamando. Por fin lo

superé. El acontecimiento catártico fue enrollarme con su mejor amiga, cuyo nombre no recuerdo, en una fiesta que no me dejó ninguna otra huella. Esa chica le contó a Jules que yo era un inútil; en mi defensa, he de decir que mi práctica era limitada.

La cuestión es que, además del duelo por la pérdida de un ser querido, que puede ser lo primero que se viene a la mente, está la aflicción causada por el abandono. «Mueres en el fondo de una retirada de amor», escribe el poco fiable narrador de la novela de Iris Murdoch *El mar, el mar*.[24]Se está engañando a sí mismo y, a los quince años, yo también lo hacía. Sabía que amaría a Jules eternamente y que jamás volvería a amar. Solo estaba parcialmente equivocado.

Podemos aprender mucho de la comparación entre el duelo romántico y el mortal. El duelo romántico concierne a la muerte de una relación, no de su otra mitad: es una forma de lo que yo llamo «duelo relacional». Cuando Jules rompió conmigo, no era por ella por quien yo estaba afligido, sino por mí. (Ella estaba mejor sin mí.) Otras formas de duelo relacional dependen de otras relaciones, familiares o amistosas, y poseen sus propios caracteres distintivos. Al mismo tiempo, el duelo puede ser puramente no relacional, como cuando nos afligimos por aquellos a quienes nunca hemos conocido. En *Baseball Life Advice* [Consejos del béisbol para la vida], la autora canadiense Stacey May Fowles lamenta la muerte del lanzador de los Miami Marlins José Fernández en un accidente de navegación que acabó con su vida a los veinticuatro años: «No existe ningún mapa de carreteras real para abordar el género de duelo inexplicable que acompaña a la muerte de alguien a quien no conocíamos».[25]Ningún mapa de carreteras tampoco para el duelo por la muerte de desconocidos en masa en una pandemia que está fuera de control. El duelo más frecuente es tanto relacional (dirigido a una relación) como no relacional (dirigido a la persona amada), como sucede en la muerte de un amigo íntimo, una pareja, una madre, un padre o un hijo.

Estas distinciones tienen su importancia porque refutan una de las acusaciones presentadas contra el duelo, a veces incluso por los afligidos: que se trata de una forma de autocomplacencia. El libro de Didion comienza con lo que podría ser verso libre:

La vida cambia deprisa.
La vida cambia en un instante.
Te sientas a cenar y la vida que conocías se acaba.
La cuestión de la autocompasión.[26]

La autocompasión es el primer pensamiento de Didion, tras los hechos. No obstante, aunque la autocompasión pueda formar parte del duelo, no nos afligimos solo por nosotros mismos: nos afligimos por los muertos y por lo que estos han perdido. El duelo no es debilidad, sino una muestra de amor persistente.

Incluso el duelo que incluye una relación no es exactamente egocéntrico. Si muriera mi mujer, yo me preocuparía por mí mismo: ¿cómo afrontaré la soledad o me ocuparé yo solo de los aspectos prácticos de la paternidad y la vida cotidiana? (La cuestión de la autocompasión.) Pero también me afligiría por ella y por todo aquello que ella no podría ser. Y me afligiría por *nosotros*, por la pérdida de lo que tenemos juntos. Gran parte de las cosas importantes que yo hago son las que hacemos *nosotros*, y son imposibles sin ella. Incluso en mi ruptura con Jules, lo que yo valoraba, y perdí, no era solo alguien con quien enrollarme o la afirmación que reside en el hecho de ser amado, sino mi relación con *ella*. Puedo haber malinterpretado el significado de esa relación, pero no era solo cosa mía.

Cuando el duelo es relacional, como sucede casi siempre, afligirse bien supone ocuparse del cambio que experimenta la relación. El cambio, no el final. En un ensayo sobre la muerte de los amigos de edad avanzada, el filósofo estadounidense Samuel Scheffler introdujo un vocabulario sarcástico para las relaciones que ya no están activas. En las relaciones «completadas», como mi relación con Jules, el otro sigue vivo; en las relaciones «archivadas», él o ella ha muerto.[27]Ni siquiera las relaciones completadas han concluido del todo: con Jules tengo una relación diferente de la que tengo con los perfectos desconocidos. Diría que la sigo queriendo, a la manera en que uno quiere a un amigo a quien no ve desde hace años.

La tesis de Scheffler es que las relaciones archivadas tampoco han finalizado: continúan ejerciendo una fuerza en nuestras vidas. Nos plantean unas exigencias que nos vemos obligados a cumplir, requisitos de reverencia y respeto. Tenemos una relación con la muerte, incluso si

esa relación ha de cambiar. En casi todos los relatos que he leído sobre la pérdida de un ser querido, el familiar del difunto tiene un asombroso sentido de la presencia continuada de la persona que ha perdido. «Eso es lo que a menudo no aciertan a comprender aquellos que no han cruzado el trópico del duelo —escribe el novelista Julian Barnes en un ensayo sobre su mujer—; el hecho de que alguien esté muerto puede significar que no esté vivo, pero eso no quiere decir que no exista.» En un sentido, existe; en otro sentido, no. «Hablo constantemente con ella —prosigue—. Esto se me antoja tan normal como necesario.»[28]

En el duelo por una relación, uno ha de recorrer la línea que separa un deseo desesperado de que la relación continúe tal como era —que el muerto exista como antes— y la desesperada alienación en la que uno trata de olvidar por completo la relación. Puede resultar difícil saber dónde está uno con exactitud. Cuando su hijo murió súbitamente, la poeta Denise Riley escribió acerca de las dislocaciones temporales del duelo:

> Cada vez que necesito mencionarle a alguien que «mi hijo murió», me sigue sonando como una mentira autodramatizadora. De mal gusto. O bien es un acto de deslealtad hacia él. Y es que yo no siento en absoluto que esté muerto, sino simplemente «de viaje». De viaje durante el resto de mi vida.[29]

El riesgo estriba en que mantener una relación con los muertos —a larga distancia, por así decirlo— nos arranca del compromiso con la vida.[30]Para Riley, el tiempo se detuvo. «¿Por qué medio —preguntaba— volveremos a conectar alguna vez con el mundo?».[31]Y, sin embargo, el coste de la recuperación puede antojarse «intolerablemente alto»: «Los muertos se escabullen, mientras nos percatamos de que les hemos dejado involuntariamente atrás en su intemporalidad [...]. Uno no habría deseado esta segunda pérdida, ahora definitiva».[32]

Para afligirnos bien, hemos de enfrentarnos a este dilema: o bien abandonar a los muertos y ser desleales, o bien aferrarnos a ellos tal como eran y sufrir. El camino, por duro que sea, consiste en aceptar que nuestra relación ha de cambiar sin conceder que haya terminado. En una memorable diatriba, el filósofo Palle Yourgrau fustiga a los autores que dedican sus libros a la memoria de los muertos: «Es tu madre quien te enseñó a amar la música, no tus recuerdos de tu madre; tu padre quien te llevó por primera vez a un recital de poesía, no tus recuerdos

de tu padre [...]. ¿Qué podría ser más diferente de una madre o un padre *muerto* que una memoria *viva*?».[33]Deberíamos dedicar los libros a los propios muertos, no a nuestro recuerdo de ellos. Un hecho metafísico —los muertos no son irreales; podemos seguir hablando y relacionándonos con ellos— fácilmente extraviado en la niebla del duelo.

No dispongo de una guía para modificar nuestra relación con los muertos o, para el caso, con los vivos, cuando se marchan. Cada relación es particular, su propio mundo, y las generalidades están fuera de lugar. Además, nada de lo que he dicho pretende ser una cura. Lo que quiero decir es que la aceptación del cambio no tiene por qué suponer deslealtad ni traición. Podemos hacer cosas para conmemorar a los muertos, solos o en compañía de otros, pero no podemos hacer cosas *con* ellos. Eso no implica abandono, y tampoco abandonamos a nuestros hijos cuando hacemos menos por ellos a medida que crecen ni traicionamos a nuestros padres al cuidar de ellos como una vez ellos nos cuidaron a nosotros. Sin embargo, a veces tenemos esa sensación.

Reflexionando sobre la muerte de su mujer, C. S. Lewis definía la pérdida como una «parte universal e integrante de nuestra experiencia del amor. Sigue al matrimonio con la misma normalidad con que el matrimonio sigue al noviazgo o el otoño sigue al verano. No es un truncamiento del proceso, sino una de sus fases; no es una interrupción del baile, sino la siguiente figura».[34]Resulta más difícil asumir esta actitud hacia la muerte de un niño que con las parejas y los amigos: no esperamos ver morir a nuestros hijos. Pero hallar un camino a través del duelo es mantener una relación con unos nuevos términos. Ello nos cuesta dolor, pero no es solamente doloroso. Aquellos que se recuperan bien del duelo encuentran placer y consuelo en los recuerdos de los seres queridos muertos.[35]Lewis escribió: «Cuanta más alegría pueda haber en el matrimonio entre el muerto y el vivo, mejor [...]. Mejor en todos los sentidos. Y es que, como yo he descubierto, el duelo apasionado no nos conecta con los muertos, sino que nos separa de ellos».[36]Que los muertos no puedan ser felices es difícil de soportar; pensar en ellos sin felicidad es peor aún.

Hemos llegado hasta aquí trazando una distinción. Está el duelo por la ruptura de una relación y está el duelo por los muertos, que Barthes

definía como «Puro luto, que nada tiene que ver con un cambio de vida, con la soledad, etc. La marca, el vacío de la relación de amor».[37]El afrontamiento del primer duelo deja intacto el segundo. Pero, una vez más, las escuelas antiguas coinciden a este respecto: la muerte no lastima a quienes mueren, por lo que no tiene sentido afligirse por *ellos*.[38]

Sería bonito pensar que la muerte es inocua y que, por tanto, no hemos de temerla. Sin embargo, los argumentos en pro de esta conclusión son desafortunadamente débiles. El hedonista Epicuro, un gurú de la autoayuda que estableció un recinto en Atenas para sus discípulos llamado «el Jardín» en 306-307 a. C., argüía que la muerte no puede hacernos daño porque cesamos de estar conscientes cuando morimos y, por consiguiente, no sentimos dolor. «Así pues, el mal que más pone los pelos de punta, la muerte, no va nada con nosotros, justamente porque, cuando existimos nosotros, la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente, entonces nosotros no existimos. Por tanto, la muerte no tiene nada que ver ni con los vivos ni con los muertos, justamente porque con aquellos no tiene nada que ver y estos ya no existen.»[39]Pero esto es sofistería. Aunque la inexistencia te libre de ciertos males (en particular del dolor), no necesitas sobrevivir para perderte la vida. El daño de la muerte es el daño de la privación, de los placeres perdidos, las relaciones destruidas, los proyectos incompletos. Cuando uno está muerto, sus actividades están circunscritas. (Esto es cierto incluso si uno continúa existiendo de alguna forma espiritual: no consigue continuar su vida mortal.) Somos perjudicados por la muerte toda vez que sería preferible seguir viviendo, si pudiéramos vivir bien. El duelo puede registrar este dolor: «Mira lo que *ella* ha perdido, ahora que ha perdido la vida —escribe Barnes a propósito de la muerte de su mujer—. Su cuerpo, su espíritu; su radiante curiosidad acerca de la vida».[40]

Los perjuicios de la privación son reales: es malo no conseguir aquello que sería bueno. Pero las cosas no son tan sencillas. Y es que no nos afligimos cuando somos privados de cosas buenas que ningún ser humano consigue. En mi libro *En la mitad de la vida* escribí acerca de un amigo que quería ser Supermán: más veloz que una bala, más poderoso

que una locomotora, capaz de saltar edificios altos de un solo brinco.[41]¿Quién no lo querría? Pero le imaginé sufriendo, atormentado por sus poderes meramente humanos, como nos atormentamos a veces con la perspectiva de la muerte. Su respuesta parece desproporcionada, irracional: no tiene sentido llorar por la ausencia de capacidades que exceden la estructura humana. ¿Tiene sentido entonces llorar por nuestra mortalidad, que pertenece a la condición humana? ¿Por qué afligirnos por alguien que ha vivido noventa años, más de lo que nos afligimos por nuestra incapacidad de volar?

Cuando un ser querido muere joven, lo que se pierde no es una vida sobrehumana, sino una vida ordinaria. Deberíamos sentir aflicción por ello. Es diferente cuando muere a los noventa años, serenamente, después de vivir en buenas condiciones. Eso no es ninguna desgracia: es lo mejor a lo que cabe aspirar. Podemos entristecernos porque se haya perdido más cosas, pero no deberíamos lamentar ese hecho como lamentamos una muerte temprana. El duelo cuando muere un abuelo no es igual al duelo por la muerte de un hijo. Y, sin embargo, nos afligimos. ¿Por qué? ¿Cuál es el objeto de nuestra aflicción, si no la privación de una vida lo suficientemente buena? Es el mero hecho del olvido.

Al igual que el duelo se divide en el duelo por nuestra relación y el duelo por los muertos, el duelo por los muertos se divide en el duelo por el perjuicio de morir (los años que las personas que han muerto deberían haber tenido) y el duelo por la mera pérdida de la vida. Estas tres formas de duelo son expresiones de amor: valorar una relación, querer aquello que es bueno para la persona amada y apreciar su existencia. El amor, como el duelo, es complicado.

Siento que sus filamentos empiezan a deshilacharse a medida que mi madre se apaga. Recuerdo el verano en los Cotswolds cuando ella empezó a repetir lo que otros decían como si se le hubiera ocurrido a ella espontáneamente. «Inglaterra es una tierra verde y agradable», había musitado mi mujer mientras la campiña fluía por la ventanilla del acompañante del coche. Un minuto después, mi madre, que iba en el asiento trasero, comentó: «Esto me recuerda ese poema, “Jerusalén”, nuestra tierra verde y agradable». Ese poema siempre se me había antojado siniestro. Fue diagnosticada de Alzheimer unos doce meses más tarde, parecía bastante estable durante varios años y luego

comenzó a empeorar las Navidades pasadas. Es difícil saber cómo se encuentra ahora cuando hablo con ella por teléfono. Todavía se acuerda de mí, habla del tiempo y de sus paseos. Recuerda dónde está y que su memoria está fallando, pero no sabe qué ha ocurrido hoy ni qué le aguarda, ni es capaz de mantener una conversación. Su vida se ha contraído, ha menguado. Mi padre, que era médico, es su cuidador a tiempo completo. Quiero que viva; pero puede llegar su momento.

He estado leyendo *I Remain in Darkness (No he salido de mi noche)* de Annie Ernaux, un libro titulado con las últimas palabras escritas por su madre, que padecía Alzheimer, antes de ser trasladada al hospital en el que murió. Ernaux escribe sin tapujos notas privadas, que serán publicadas sin revisión una década después. El mes en que su madre es hospitalizada: «Esta mañana se levantó y, con una voz tímida, dijo: "He mojado la cama, no he podido aguantarme". Las mismas palabras que solía utilizar yo cuando era niña».[42]Diez meses más tarde, su madre empieza a saber que no se recuperará. «Me rompe el corazón —escribe Ernaux—. Está viva, sigue teniendo deseos, planes para el futuro. Lo único que quiere es vivir. Yo también necesito que esté viva.»[43]Al cabo de un año aproximadamente, menos de un mes antes de su muerte:

> Le doy un pastel de almendras; no puede comerlo por sí sola, sus labios aspiran aire como locos. En este preciso instante me gustaría que estuviese muerta y libre de tamaña degradación. Su cuerpo se pone rígido, se esfuerza por ponerse en pie y un hedor pestilente invade la atmósfera. Acaba de aliviarse como una recién nacida después de comer. Qué horror y qué impotencia.[44]

Pese a desear la muerte de su madre para librarla de la indignidad y el sufrimiento, Ernaux se siente «abrumada por la aflicción» cuando su madre fallece. «Ya está. Sí, el tiempo se ha detenido. Una no puede imaginarse el dolor.»[45]

No me resulta fácil leer estas palabras, pero quiero saber lo que me deparará el futuro. Para Ernaux, fragmentos de amor: quiere lo mejor para su madre, que quede «libre de tamaña degradación» y, por tanto, que muera; y, sin embargo, llora su muerte, creo que no solo por la relación truncada, sino también por el valor de la vida de su madre, la dignidad afirmada por el amor, que rehúye la muerte. Hallamos este valor en la raíz de la amistad. También se encuentra en la raíz del duelo por la mera pérdida de la vida.

Existe una suerte de consuelo en esta desolación: que nunca nos equivocamos al afligirnos. Incluso allí donde no hay ninguna relación que remodelar, ni ninguna desgracia especial que lamentar, el amor registra un hecho que nos dice cómo sentirnos: el hecho de que un ser humano particular ya no existe. La infelicidad forma parte de vivir bien, de afrontar la verdad y de responder como deberíamos. Si no nos afligiéramos, no amaríamos.

Estos hechos dan lugar a un rompecabezas que es tan emocional como filosófico. Si el hecho de que un ser querido haya muerto es una razón para afligirse, y ese hecho es permanente, nunca desaparece, ¿deberíamos entonces permanecer afligidos eternamente?

Por fortuna, la mayoría de nosotros no lo hacemos. Según las investigaciones empíricas sobre el duelo, más de la mitad de quienes pierden a una pareja o a un hijo son «emocionalmente resilientes» y se recuperan al cabo de dos o tres meses; otros se adaptan en un año o en dieciocho meses; solo una pequeña proporción experimenta duelo prolongado o crónico[46]y pueden necesitar terapia de exposición o intervención cognitivo-conductual.

En un sentido, se trata de una buena noticia: «La mayoría de las personas que han perdido a un ser querido mejoran por sí solas, sin ninguna clase de ayuda profesional —escribe el psicólogo George Bonanno—. Pueden estar profundamente entristecidas, pueden sentirse a la deriva durante algún tiempo, pero su vida acaba por encontrar de nuevo su camino, a menudo con más facilidad de la que creían posible».[47]En otro sentido, resulta inquietante. ¿Significa nuestra resiliencia que ya no valoramos la vida de la persona a la que hemos perdido o que en realidad nunca la habíamos valorado? Dos meses después de la muerte de su madre, Roland Barthes se preguntaba: «¿Acaso el hecho de ser capaz de vivir sin alguien a quien querías significa que le querías menos de lo que pensabas...?».[48]El filósofo Berislav Marušić se hace eco de Barthes en un conmovedor ensayo sobre el duelo:

> Me sorprendió que, tan solo unas semanas después de la muerte de mi madre, podía llevar mi vida más o menos exactamente como antes de que falleciera: ¡apenas me costaba seguir adelante! [...] El duelo pareció desaparecer casi por completo [...]. En el duelo, tenía la impresión de que mi aflicción continuaría mientras su muerte fuese una razón para estar afligido, es decir, mientras ella siguiese importándome [...]. Cuando anticipamos la disminución del duelo, nos parece que, con el tiempo, dejará de importarnos nuestra pérdida.[49]

Puede que no deseemos llorar eternamente, pero no queremos que eso suceda. No queremos dejar de amar a la persona fallecida, dejar de preocuparnos por ella, dejar de registrar su pérdida. Si la razón para el duelo es que alguien a quien amamos está muerto, y sigue estando muerto, ¿por qué habría de cesar nuestra aflicción? Que lleve años muerto o que llevemos meses de luto son hechos que no disminuyen su pérdida. La inexistencia del muerto sigue siendo tan absoluta como siempre. ¿Cómo podemos hacer las paces con el hecho de que se alivie el duelo?

Al igual que otras emociones, el duelo es una respuesta a razones: hechos que parecen justificar el sentimiento. La ira se resiste al insulto o el daño, el miedo registra amenazas potenciales y el duelo representa la pérdida. La perplejidad ante la disminución del duelo dimana de la premisa de que las razones son las únicas que dictan lo que debemos sentir, que el sentido del dolor está determinado por los hechos que lo han motivado. Si eso fuera cierto, jamás deberíamos cesar de llorar por aquellos que mueren. Pero no es así como funciona el duelo. Conforme pasa el tiempo, el duelo se altera, no porque las razones que lo motivaron cambien (no reaccionamos a las noticias relativas a la duración de nuestro propio duelo, como si dijésemos «Ahora que ha transcurrido un año, ya no importa tanto que esté muerta»), sino porque afligirnos es algo que hacemos, a su tiempo, como parte de la vida humana. No es un estado emocional, sino un proceso emocional, cuya forma no viene fijada por las razones a las que responde.

El duelo no es único. Lo mismo sucede con el amor.[50] El amor crece y se hace más profundo con el tiempo: lo que era afecto puede convertirse en el vínculo de décadas. Aunque no tiene por qué suceder ni es siempre algo bueno cuando ocurre, esta evolución tiene perfecto sentido. Pero ¿por qué? ¿Acaso el hecho de que hayamos querido a alguien otro año supone otra razón para el amor, como si el tiempo invertido lo hiciera más adorable? No. No es que al amar a alguien tengamos en cuenta los hechos relativos a la historia del amor, rastreando su duración en nuestra vida y adaptando nuestros afectos en consecuencia. (Nuestro foco de atención se orienta hacia el exterior, hacia aquellos a quienes amamos, no hacia nuestra propia experiencia.) Y es que el amor, al igual que el duelo, es un proceso emocional, no un estado. La evolución del amor forma parte de su esencia.

Esto significa que, en cierto sentido, el declive del duelo, y el incremento del amor, siempre parecerán ininteligibles desde dentro.[51]Pueden ser comprendidos como fases en el curso de la emoción humana, pero no responden a cambios en el objeto del amor o del duelo. Los muertos siguen estando muertos, y ni el tiempo ni las lágrimas mejorarán las cosas, incluso si las tornan más fáciles de sobrellevar. Creo que es el carácter esquivo de las razones para la disminución de la aflicción lo que vuelve tan esenciales los rituales del duelo. Las prácticas mediante las cuales procesamos la aflicción, en privado y en público, llenan la grieta que dejan las razones.

Uno de los primeros funerales a los que asistí fue en mi primer año de docencia en la Universidad de Pittsburgh. Rob Clifton, un entrañable filósofo de la física, murió de cáncer de colon a sus treinta y ocho años. Recuerdo vívidamente dos cosas de su funeral, un servicio cristiano en la iglesia de la Ascensión en Oakland, cerca de la secular Catedral del Aprendizaje de Pittsburgh. La primera era una nota que Rob dejó para su lectura en voz alta, que expresaba un pícaro deleite por haber obligado a sus colegas ateos a asistir a una ceremonia religiosa. La segunda era la comunidad que rodeaba visiblemente a su afligida mujer e hijos: la clase de la escuela dominical, las familias unidas por algo más que una simple amistad. Como atestiguan las investigaciones, la resiliencia en el duelo guarda correlación con el respaldo social, así como con la flexibilidad personal y financiera.[52]Pero había algo más. Lo que yo envidiaba era el aire de saber lo que hacer cuando alguien muere, de saber cómo estructurar los días, que, de lo contrario, podrían estar carentes de rumbo.

Cada cultura traza su mapa del terreno por el que trastabillamos inciertamente en el duelo. Está la tradición judía de la *shiva*, consistente en guardar duelo siete días en la compañía de los amigos. Los dahomey de África Occidental celebraban la vida del difunto bebiendo, bailando, cantando y contando chistes verdes. Los saramakas de Surinam celebran «ritos de separación» comunitarios que culminan en el intercambio de cuentos tradicionales fantásticos, alegorías de la condición humana.[53]En China, el legado del politeísmo sobrevive en ritos que emulan el entierro de los reyes junto con sus sirvientes y

posesiones con el uso de réplicas de papel; las prácticas son más importantes que las creencias.[54]En Occidente, la regulación del duelo se remonta cuando menos a la Antigüedad clásica. El historiador David Konstan cita una ley funeraria de la antigua Roma según la cual «por los padres y los hijos de más de seis años de edad puede guardarse luto durante un año, por los hijos menores de seis durante un mes. Por un marido pueden guardarse diez meses de duelo, y ocho meses por los parientes consanguíneos cercanos. Quien obre en contra de estas restricciones sufrirá una deshonra pública».[55]

Konstan especula que Aristóteles, que es excepcional entre los filósofos antiguos en no condenar el duelo, lo omite en su teoría de la emoción en la *Retórica* porque, a diferencia de la ira o el miedo, no tiene resolución natural.[56]En la ira, uno se venga o acepta la injuria o el daño; en el temor, uno huye o afronta una amenaza potencial. Y luego se acabó. El duelo no funciona así, al menos cuando se trata de la pérdida de la vida. No cabe hacer nada para extinguir las razones para la aflicción, excepto devolver la vida a la persona amada. Por eso necesitamos prácticas de duelo y la orientación que estas aportan. Mapa en mano, recorremos lo que la razón no es capaz de andar.

Durante buena parte de la historia occidental no solo se ritualizaba el duelo, sino también la propia muerte.[57]Existían convenciones para morir en casa con la familia, los amigos y los vecinos. Los niños eran incluidos en los ritos, que eran a la par rutinarios y profundamente serios. La muerte se tornó más privada a lo largo del siglo XIX. Según el antropólogo Geoffrey Gorer, se produjo un nuevo cambio en la Primera Guerra Mundial, cuando los rituales del duelo fueron derrotados por el número de los muertos.[58]A finales del siglo XX, la muerte fuera del hogar (en un hospital o un centro para enfermos terminales) había llegado a ser la norma; la muerte es un proceso supervisado por personal médico y de enfermería. No pretendo emitir un juicio sobre estas transformaciones. Solo intento exponer un problema al que muchos se enfrentan, que es la relativa ausencia de prácticas sociales significativas a través de las cuales experimentar la aflicción. Únicamente se nos ofrecen estructuras esqueléticas de duelo y hemos de construir el cuerpo por nosotros mismos.

Ocurre algo similar con el amor. A medida que las convenciones de la trama del matrimonio pierden autoridad, cada vez son menos las personas que sienten la necesidad de casarse; quienes lo hacen son libres de inventar sus propios rituales. Yo no lo menosprecio —yo mismo lo hice—, pero creo que algo se ha perdido: la inteligibilidad lista para usar que aporta la tradición. Cuando mi mujer y yo nos casamos, nos costó encontrar un oficiante. La primera persona a la que preguntamos resultó ser el presentador evangélico de un programa radiofónico de entrevistas. (Una larga historia.) No quería participar en una ceremonia «pagana». La separación fue básicamente amistosa y de mutuo acuerdo. Prevenidos, comenzamos a buscar a alguien con gravedad y, al mismo tiempo, con flexibilidad. Encontramos a Bob Epps, un pastor jubilado del campus de la Universidad de Indiana. (La boda se celebraría en la casa de mi suegra en Bloomington.) Nuestra reunión con Bob fue reconfortante. Un plácido barril humano, lo había visto todo. Inclinado sobre la mesa hacia nosotros, formó una pirámide con las manos y formuló sus pocas condiciones: estaba encantado de hacer cualquier cosa que deseásemos, pero nada de ganado ni de drogas *durante* la ceremonia. Nosotros estábamos dispuestos a aceptar eso. Por fin llegamos al punto de fricción: para mí no sería una boda, le dije, si no utilizábamos el Libro de Oración Común, pero no quería que apareciese «Dios». «Lo mencionemos o no —sonrió Bob benévolamente —, Dios va a estar presente.» Aquello me pareció bien.

Cuando pienso en el duelo por mi madre o, Dios no lo quiera, mi mujer o mi hijo, lo que quiero es el equivalente de esto: tanto de la tradición que reconozco como sea capaz de aceptar. El duelo no es naturalmente narrativo. Llega en un caos de ondas y fluctuaciones, no determinado por la razón. No es de extrañar que hallemos consuelo en la dudosa teoría de las etapas. Pero lo que necesitamos no es una teoría; es una práctica. Las convenciones del duelo proporcionan una estructura a la aflicción de la que de otro modo esta carecería. Tornan harto más legible la posibilidad del duelo.

Mientras estaba escribiendo este libro, en enero de 2021, mi suegro murió repentinamente de un aparente ataque al corazón. Edward Gubar era tranquilo, leal, inteligente e intelectualmente omnívoro; había sido escritor y periodista, y había dado clases en el Honors College de la Universidad de Indiana. Adoraba a sus estudiantes, el póquer y la política progresista, y había convertido su comezón del

juego en una fructífera actividad secundaria con las criptomonedas. No le habíamos visto desde que comenzó la pandemia y su muerte todavía parece irreal. Las semanas posteriores a su fallecimiento fueron de una desbordante actividad para mi mujer, Marah, su hermana, Simone, y la pareja de Edward, Christine, todo ello complicado por la COVID-19. Solo Christine pudo estar allí en persona, gestionando el revoltijo de logística.

El duelo fue perturbado por la distancia. Guardamos *shiva* por Zoom, pero la incorporeidad hace difícil medir la pérdida de un ser humano concreto, e imposible compartir el consuelo de un abrazo. Entretanto, la planificación de la conmemoración vía Zoom, tratando de localizar a amigos y familiares perdidos, parecía dejar en suspenso el duelo de Marah. El propio evento fue algo entrañable, pese a los ocasionales problemas técnicos con el audio: una comunión de amigos y familiares lejanos que no habría tenido lugar en tiempos ordinarios y que suscitó historias sobre Edward de la guardería y el instituto, sus tiempos de taxista en Nueva York y de entrenador del equipo de sóftbol de Marah, su ilimitado talento para pasar el rato, prolongar eternamente las sobremesas en los restaurantes o charlar por teléfono. Algunos contaban anécdotas divertidas; otros lloraban: una interpretación de la polifonía del duelo. Cuando vimos posteriormente la grabación, descubrimos que un puñado de amigos se habían quedado, compartiendo recuerdos, después de que nosotros nos marchásemos: pasando el rato en honor de Edward.

Fue solo después de la celebración cuando Marah lloró de veras, en un duelo de flujos y reflujos. La visitan los fantasmas de las llamadas telefónicas dominicales que no hará. Pero le resulta difícil sentir que Edward se ha marchado realmente, cuando fue virtual durante meses. Su duelo está en animación suspendida. Esto es más duro para los demás. La pandemia no solo ha perturbado el duelo, sino también los rituales de la propia muerte. Los pacientes se vieron obligados a morir solos, observados por sus seres queridos en pantallas de ordenador. Hay una enorme cantidad de duelo suspendido. Incluso antes de la COVID-19, para muchos, los rituales del duelo eran frágiles o vagos de maneras que limitan su eficacia: no sabemos bien qué hacer cuando alguien muere.

Llorar la muerte de alguien cuando los rituales están ausentes o se ven perturbados supone improvisar. Hemos de apoyarnos con mucha más

firmeza en la lógica del duelo relacional, transformando nuestra relación con los difuntos de maneras que honren su existencia. Privados de los ritos familiares cuando Edward murió, nos vimos obligados a inventar los nuestros. Vimos el baloncesto universitario femenino (las Indiana Hoosiers en el Campeonato de la NCAA) por primera vez en años, y hablamos del amor de Edward por los deportes universitarios. En lo que habría sido su cumpleaños, compramos un billete de lotería en su memoria y perdimos. De forma más duradera, Marah prometió mantener un contacto más estrecho con sus amigos distantes, inspirada por el don de Edward para la amistad. En uno de sus cristalinos microrrelatos, la escritora Lydia Davis preguntaba: «¿Cómo lloraré su muerte?», y respondía con más preguntas: «¿Mantendré limpia la casa como L.? [...] ¿Guardaré muchos rencores como B.? [...] ¿Vestiré solo de blanco y negro como M.?».[59]A quienes guardan duelo les corresponde hacerse a sí mismos tales preguntas, encontrando formas de luto que se hagan eco de las vidas de los difuntos. Estas modalidades personales de duelo tienen más peso cuando los modos impersonales están fuera del alcance.

Tampoco es la tradición ni la práctica un antídoto para el duelo. Nuestra situación puede ser más dura sin un ritual, pero nunca es fácil. Incluso mientras se cura, la cicatriz de la pérdida puede volver a abrirse. El duelo no tiene una solución permanente: existe una ambivalencia perpetua. «Pues he aquí la pregunta final, atormentadora y sin respuesta —escribe Julian Barnes—: ¿Qué es el "éxito" en el duelo? ¿Reside acaso en el recuerdo o en el olvido? ¿En quedarse quieto o en seguir avanzando? [...] ¿En la capacidad de mantener poderosamente en la mente el amor perdido, recordándolo sin distorsionarlo?»[60]A veces una pregunta no se puede responder, no porque sea difícil conocer la respuesta, sino porque la pregunta presupone algo falso. La premisa, aquí, es que podemos triunfar o fracasar en el duelo. Sin embargo, el deseo de cierre narrativo no concuerda con el luto adecuado. Aunque las convenciones del duelo confieren una estructura a la aflicción, no se trata de la estructura de inicio, medio y final. Es un atlas para el tramo más agreste del duelo, que conduce hasta un territorio inexplorado, pero habitable. Si la vida es una historia, nos recuerda el duelo,

entonces no tiene un final feliz. Tal vez no sea una historia, después de todo.

4

Fracaso

El fracaso es algo magnífico. Fracasamos en el trabajo, en el amor, en nuestras obligaciones recíprocas. Pero aquellos que fracasan en los deportes poseen una dignidad especial. En ningún otro lugar está tan bien definido ni es tan irrefutable el fracaso. Con frecuencia se inculca a los jóvenes que los deportes son un lugar en el que aprender a afrontar el fracaso y a gestionarlo con elegancia. Y, sin embargo, estos albergan los momentos más indefectiblemente catastróficos de ineptitud y error.
Consideremos el béisbol, un deporte de gran resonancia filosófica y lingüísticamente bien provisto.[1]Aquí encontramos «La metedura de pata de Merkle»: en 1908, Fred Merkle, de los Gigantes de Nueva York, no toca la segunda base. Entonces Johnny Evers recupera la pelota y toca la segunda base, en lo que habría sido un *hit* ganador en un partido decisivo. Está la «pifia de Snodgrass»: a Fred Snodgrass se le cae una pelota fácil de atrapar, lo que les cuesta a los Gigantes la Serie Mundial de 1912. Y está Bill Buckner, víctima de «la maldición del Bambino», casi un siglo de frustración supuestamente causada por la venta del contrato de Babe Ruth por los Medias Rojas de Boston en 1918. Sesenta y ocho años después, una fácil pelota baja pasa entre las piernas de Buckner y los Medias Rojas pierden el campeonato ante los Mets de Nueva York. Quizá el mayor fracaso de todos ellos sea el de Ralph Branca, quien permite el «Shot Heard 'Round the World»: el *home run* de Bobby Thomson con el que los Gigantes de Nueva York ganan un partido crucial de desempate y se clasifican para la Serie Mundial de 1951 al derrotar a los Dodgers de Brooklyn.

¿Cómo se vive con un fracaso decisivo? Esta es una pregunta dirigida a todos, aunque más incisiva y profunda para algunos. Los proyectos valiosos pero frustrados u olvidados son endémicos en la vida. «Si recordásemos siquiera una fracción de nuestro millón de planes minúsculos —escribe el poeta y aforista James Richardson—, toda nuestra vida sería un lamento por su fracaso.»[2]Podemos hallar consuelo en la mera omnipresencia de los proyectos fracasados. En un autodenominado «libro de consuelo», el crítico social británico Joe Moran nos agasaja con relatos de fracasos grandes y pequeños, que culminan con un artista «que ni aprendía de sus fracasos ni deseaba aprender», que completaba pocos cuadros y cuyo fresco más famoso comenzó a desconcharse antes de su muerte, el resultado de un experimento fallido.[3]El artista en cuestión era Leonardo da Vinci.

El fracaso suele ser más prosaico. Cuando sus planes fracasan, lo que más le gusta a mi hijo es que le hable de los escombros de los míos: fiascos románticos, exámenes suspendidos, derrotas atléticas. Un favorito particular: mi fracaso al salir del aparcamiento del Departamento de Vehículos Motorizados las dos primeras veces que hice mi examen de conducir, cuando su madre estaba embarazada de nueve meses de él. Fui capaz de llevarla al hospital para que diese a luz solo porque iba en el coche conmigo, cumpliendo las condiciones de mi permiso de principiante. Aprobé mi examen de conducir a la tercera, en compañía de mi perplejo, pero comprensivo suegro. Él me distrajo de mi nerviosismo contándome sus propios fracasos, como cuando su coche quedó atascado en marcha atrás y tuvo que llevar a su cita a casa conduciendo en esa marcha.

En fracasos como esos no hay mucho en juego. En otros, el mundo se pone patas arriba, o no consigue hacerlo. Uno de los grandes estudios del fracaso social es *The Experience of Defeat* [La experiencia de la derrota] del historiador británico Christopher Hill.[4]La ejecución del rey Carlos I en 1649, en el apogeo de la Guerra Civil inglesa, abrió perspectivas de democracia social que previamente eran impensables. Los Niveladores presionaban para lograr la redistribución de la riqueza y la extensión de los derechos a los pobres. Los más incisivos Cavadores, liderados por Gerrard Winstanley, abrazaron el comunismo dos siglos antes que Marx. Winstanley proclamaba que la Tierra era «el

tesoro común de todos» y puso en marcha un experimento de utopismo práctico, cultivando las tierras baldías de la colina de San Jorge, en Surrey, y el cercano Cobham Heath, sin reclamar su propiedad y permitiendo que cualquiera que lo necesitara accediera a esos cultivos. Winstanley esperaba que otros seguirían su ejemplo, que los terratenientes perderían a sus siervos y se verían forzados a unirse a su comunidad *ad hoc*, que la propiedad privada desaparecería sin más. No fue eso lo que sucedió. Los Cavadores fueron aplastados por los terratenientes locales, que los demandaron en los tribunales y quemaron las casas que habían construido en las tierras comunales. Con ellos fracasó una visión radical del futuro.

El fracaso es tan prodigioso, tan multiforme, tan generalizado que es imposible de investigar de manera exhaustiva. En ese sentido, este capítulo está abocado al fracaso. Se centra en el fracaso personal (el fracaso a la hora de conseguir fines u objetivos que son importantes para ti), dejando a un lado el fracaso moral y social. (Estos reaparecerán conforme avancemos.) Es en el fracaso personal donde corremos el riesgo de definir nuestra vida, de convertirnos en unos perdedores. Esta definición se aplica, refinada y purificada, en grandes momentos de fracaso en los deportes.

¿En qué consiste ser sinónimo de fracaso? ¿Y qué nos dice eso acerca de los fracasos ordinarios de nuestra vida? Habiendo permitido el «Shot Heard 'Round the World», Ralph Branca sufrió su destino sin apenas protestar durante cincuenta años. Cualquiera que supiera algo sobre él sabía que lanzó la bola rápida que bateó Thomson; muchos no sabían nada más. En *The Echoing Green* [El verde resonante], el periodista Joshua Prager deshace el nudo que mantiene atados a Branca y a Thomson.[5]Lo que cuenta no es una historia de redención, de fracaso expurgado; es demasiado tarde para eso. En lugar de ello, descubrimos lo que ya sabíamos desde el principio: que había muchas cosas más en la vida de Branca, y en la de Thomson, aparte del momento que los conectó a los dos. Prager interrumpe la temporada justo antes del partido de desempate para narrar en sincronía sus respectivas vidas anteriores: nos habla de la familia enorme y feliz de Branca, y del hermano comprensivo y el padre taciturno de Thomson. La intermisión ocupa una quinta parte del libro. El propio partido final se detiene

cuando Thomson entra en la caja de bateo antes del lanzamiento —el *swing*— y del grito de Russ Hodges: «¡Los Gigantes ganan el banderín! ¡Los Gigantes ganan el banderín!», para comenzar el día: «El lanzador y el bateador se habían despertado esa mañana a las siete y media en casa de sus padres —escribe Prager—. Ambos habían comido huevos preparados por sus madres. Thomson con beicon, Branca con jamón».[6]
Ninguna vida puede reducirse a un evento, a una empresa o a una ambición. Cada una está formada por hechos, hechos y más hechos. Tampoco cabe discernir ningún destino en lo que acontece. Cuando revivimos la temporada, el bateo, vemos cuán diferentes podrían haber sido las cosas, la pura contingencia del fracaso y el éxito. Más allá de ello, vemos cuán tentador y cuán peligroso resulta contar las historias de nuestras vidas como si estas poseyeran alguna teleología oculta que las conduce hacia fines predestinados. Prager combate la inercia de la retrospección que interpreta cada episodio como lo que iba a suceder desde el principio. La rebate en la estructura de su libro (volviendo sobre las vidas de sus protagonistas en rodeos que suspenden la secuencia de los acontecimientos) y en la estructura de sus oraciones, que hacen explotar o invierten la sintaxis esperada, como para salir del tiempo. Desde las primeras páginas:

> Así, un maldito dígito y apéndice inflamado convocó a Durocher [el gerente de los Gigantes] y a Horace Stoneham [su propietario] en la sede del club del jardinero central en Nueva York [...]. Durocher era detestable, dio instrucciones a su *pitcher* de lanzar a los bateadores contrarios [...]. Todo [en Brooklyn] giraba en torno a los nueve jugadores titulares y la consecuencia más celebrada de su habilidad recién descubierta era que le habían tomado la delantera a Nueva York.[7]

Existen docenas de pasajes como este a lo largo del libro: verbos, preposiciones, cláusulas subordinadas, esparcidas por las oraciones para sorprender al lector. Nunca sabes lo que va a ocurrir.
La forma de escribir de Prager pone en perspectiva el fracaso. «El mito fundacional del fracaso es que este es culpa nuestra», escribe Joe Moran.[8]Puede que seamos culpables del fracaso, pero el caos de la contingencia en la vida (el lanzamiento que baja o no en picado, la recepción que rebota en el talón de un guante) nos recuerda que el control nunca es absoluto y con frecuencia es limitado. Por otra parte, cualesquiera que sean tus errores, tú eres algo más que los fracasos que estos explican, más que cualquiera de los proyectos que llevas a cabo.

La tendencia a ignorar u oscurecer esto depende de cómo narremos nuestra vida, reducida a momentos decisivos, y de los géneros de relato que se nos anime a ofrecer. La experiencia del fracaso y las historias que contamos sobre nosotros mismos están tan estrechamente entrelazadas como las vidas de Branca y Thomson. Para relajar el dominio del fracaso, hemos de preguntarnos hasta qué punto la vida es o no es narrativa.

La idea de que narramos nuestra vida para nosotros mismos, y de que hacerlo forma parte de vivir bien, está lo suficientemente extendida como para que su crítico más vehemente, el filósofo Galen Strawson, pudiera describirla como «una falacia de nuestra época».[9]Enumera un impresionante listado de defensores, entre los que figuran el neurólogo y escritor Oliver Sacks («Cada uno de nosotros construye y vive un "relato", [...] este relato *somos* nosotros»),[10]el psicólogo Jerome Bruner («*Llegamos a ser* los relatos autobiográficos mediante los cuales "hablamos de" nuestra vida»),[11]y una brillante selección de grandes bateadores filosóficos: Alasdair MacIntyre, Daniel Dennett, Charles Taylor y Paul Ricoeur.[12]Para Taylor, «una condición básica para comprendernos a nosotros mismos [es] que interpretemos nuestra vida en una *narración* [...] como una historia en desarrollo».[13]Y para Dennett, «Todos somos unos novelistas virtuosos, que nos encontramos inmersos en toda suerte de comportamientos, más o menos unificados [...] y siempre tratamos de poner la mejor cara. Intentamos dotar de coherencia a todos nuestros materiales en una única buena historia. Y esa historia es nuestra autobiografía».[14]

En cierto sentido, esto suena atractivo. ¿Quién no cree que encierra unas memorias brillantes? Pero no se trata de una pregunta retórica: muchos de nosotros no creemos tal cosa y buena parte de los demás se engañan a sí mismos. «Yo no tengo absolutamente ningún sentido de mi vida como un relato con forma, ni siquiera como un relato sin forma», escribe Strawson.[15]Y, sin embargo, parece vivir bastante bien.

La biografía de Strawson es un útil estudio de caso. Su padre era P. F. Strawson, que ocupó la cátedra Waynflete de Filosofía Metafísica en Oxford y fue uno de los filósofos más eminentes de finales del siglo XX. Strawson padre es conocido por su defensa humanitaria de la libertad y

la responsabilidad, así como por una concepción de nosotros mismos como seres fundamentalmente encarnados.[16]Su hijo Galen fue precoz, y desde los cuatro años se vio atrapado por los enigmas del infinito y de la muerte.[17]Tras un rodeo por los Estudios Islámicos en Cambridge, Strawson hijo fue a estudiar filosofía en Oxford y llegó a ser un autor y un profesor muy conocido. ¿Por qué es famoso? Por su estridente ataque a la posibilidad de la libertad y la responsabilidad, y por su insistencia en que practiquemos la introspección para conocernos como algo distinto de los seres humanos que llevan nuestros nombres.

La ironía es perfecta: Galen Strawson, sumamente crítico con la Vida como Narración, vive una de las más viejas historias del libro: una versión filosófica de «matar al padre». Podemos emplear esta ironía para distinguir tres elementos en la Vida como Narración y lograr escapar un poco de las garras del fracaso. El primer elemento es la conjetura, bien verbalizada por Strawson hijo, de que estamos destinados a «historiarnos» a nosotros mismos, presentando nuestra vida como una totalidad narrativa coherente.[18]Los otros elementos son éticos: que una vida buena ha de componer un relato coherente y que debe ser una vida cuyo sujeto se cuente a sí mismo ese relato. El ejemplo del propio Strawson desmonta los dos últimos elementos. Su vida puede contarse como una historia, más o menos, pero sé por la correspondencia con él que no se trata de una historia contada por Strawson. Si confiamos en su testimonio, no se historía a sí mismo en absoluto. Strawson es una excepción a la conjetura psicológica de que estamos destinados a contar nuestra vida en forma de historia. Si su vida es buena, él demuestra que el sujeto de una vida buena no tiene por qué contar su historia, si es que hay una historia que contar.

Un ejemplo no es más que eso, pero existen muchos más. Al igual que yo, tú puedes ser uno de ellos, viviendo día a día y año a año sin mucha sensación de dirección narrativa. Strawson cita a ilustres predecesores, entre los que figuran Iris Murdoch y el voluble pionero del ensayo personal, Michel de Montaigne.[19]A estos cabe añadir a Bill Veeck, quien sirvió en el ejército, gestionó clubes de béisbol llevándolos al fracaso y al éxito, y luchó por la integración de la Liga Americana.[20]Los tres tuvieron vidas llenas de cosas que valían la pena, algunas

excepcionalmente bien hechas, junto con errores, direcciones incorrectas y virajes. Eso es suficiente para una vida buena, sin necesidad de una historia que lo unifique todo. Ver nuestra vida como un arco narrativo, dirigido hacia un clímax que podemos o no alcanzar, supone verla como un fracaso potencial; mas no necesitamos vivir de esa manera.

Pensemos en Murdoch, que estudió clásicas, trabajó en el servicio civil en la Segunda Guerra Mundial, se dedicó diez años a la filosofía y luego lo dejó todo para ser novelista a tiempo completo.[21]Fue pansexual y poliamorosa de principio a fin, a pesar de su largo matrimonio con John Bayley, un profesor de inglés de Oxford. Hubo muchos sentimientos heridos. Murdoch llegó a escribir veintiséis novelas en cuarenta y un años, pero, aunque eso contribuye hasta cierto punto a la consistencia, no equivale a una dirección. Se transformaba como novelista, probando cosas diferentes, pero no había ningún patrón de evolución, excepto que las novelas se iban haciendo más largas hasta el final. No mejoraban. No soy el único que piensa que su obra más exitosa fue *Bajo la red*. Fue también su primera novela.[22]Tampoco puede decirse que las dos carreras de Murdoch, como filósofa y como novelista, se fusionaran felizmente. Se resistía —creo que con razón— a cualquier difuminación de las líneas que separaban su obra filosófica, con frecuencia difícil, de los «innumerables propósitos y encantos» de la ficción.[23]No es que la vida de Murdoch fuese incoherente, aunque la red de sus aventuras no es fácil de desenmarañar. Pero no poseía la clase de estructura narrativa que aprueban los defensores de la Vida como Narración, el género que tiene «un Agente, una Acción, un Objetivo, un Escenario, un Instrumento y Dificultades».[24]Murdoch tampoco parece haber pensado de otro modo. No obstante, como dije en el capítulo 1, creo que vivió suficientemente bien. Según la concepción de la Vida como Narración, una vida buena ha de formar una historia lineal y coherente, contada por su propio sujeto. Murdoch es una excepción al respecto, como lo son Strawson, Montaigne y Veeck.

A la luz de tales ejemplos, cabe preguntarse por qué la visión se halla tan extendida. Creo que la respuesta depende de la amorfa apertura de la narrativa. Una pregunta que sigue pendiente: ¿a qué se refieren con

«narración» los defensores de la Vida como Narración? Estos gravitan hacia historias de la forma más simple y más lineal. «Durante siglos ha existido un camino a través de la ficción que es muy probable que recorramos, una senda que se nos dice que sigamos —escribe la crítica y escritora Jane Alison en *Meander, Spiral, Explode* [Meandros, espirales, explosiones]—, y ese es el arco dramático: surge una situación, aumenta la tensión, alcanza su punto álgido, desciende.» Tales son los términos en los que se enmarca la Vida como Narración; dichos términos son los que le dan sustancia. La tesis es que debemos aspirar, y de hecho aspiramos, a contar la historia de nuestra vida como un único arco integrado, «algo que se hincha y se tensa hasta el clímax» («Un pelín sexualmente masculino, ¿no?», bromea Alison.)[25]

Sin embargo, como observa Alison, la narrativa adopta innumerables formas, muchas de ellas no lineales. Las historias serpentean, crecen en espiral, explotan y se bifurcan, o se dividen en células.[26]Pensemos en las pausas telescópicas y las prehistorias de Prager en el «Shot Heard 'Round the World», las repetidas montañas rusas y los falsos comienzos. O tomemos la novela corta de Nicholson Baker *La entreplanta*, cuya trama consiste en un viaje en una escalera mecánica durante la hora del almuerzo, y cuyo interés radica en sus deliciosas digresiones, cuando el narrador reflexiona sobre cordones de zapatos, pajitas, desodorantes, urinarios, toallas de papel, recuerdos infantiles y las propias escaleras mecánicas.[27]Hay digresiones dentro de digresiones, notas al pie que ocupan párrafos o páginas en una obra maestra de narrativa que va exactamente a ninguna parte.

Si la Vida como Narración significara solamente que existe valor en la visión de nuestra vida como una historia con una o más de esta interminable diversidad de formas, sería algo inocuo. De ahí su aire de plausibilidad. Pero, en la práctica, la Vida como Narración significa una necesidad de unidad y linealidad, de incidentes que crecen hasta un clímax satisfactorio, ganados o perdidos; eso es lo que demandan sus defensores. La perspectiva de historias como las que acabo de contar socava su argumento principal: que el relato de la historia de nuestra vida es un camino hacia la autocomprensión y la autoformación.[28]Tal vez lo sea. Pero existen innumerables maneras de comprendernos a

nosotros mismos, incluso a través de historias, sin imaginarnos nuestras décadas como una búsqueda. ¿Por qué no el bricolaje, el estudio de personajes, el ostinato?

Más aún, la narrativa lineal y unificada tiene un inconveniente: exprimiendo tu vida en un solo tubo es como te predispones al fracaso definitivo. Los proyectos fracasan y las personas fracasan en ellos. Pero hemos llegado a hablar como si la persona pudiese *ser* un fracaso, como si el fracaso fuese una identidad, no un acontecimiento. Cuando defines tu vida mediante una única empresa, un arco narrativo, su resultado llegará a definirte *a ti*.

Deberíamos combatir esta tendencia. Cualquiera que sea la historia que cuentes sobre ti mismo, por muy simple y directa que esta sea, tu vida real es infinitamente más que eso. Como recalca Joe Moran: «Calificar cualquier vida como un fracaso, o como un éxito, supone ignorar la infinita granularidad, la inagotable miscelánea de todas las vidas [...]. En realidad, una vida no puede triunfar ni fracasar; únicamente puede ser vivida».[29]El narrador de *La entreplanta* lleva consigo un ejemplar de las *Meditaciones* de Marco Aurelio, el filósofo estoico que fue emperador de Roma. En un momento dado, recuerda una frase que ha leído: «Obsérvese, en breve, cuán transitoria y trivial es la vida de los mortales; ayer una simple gota de semen, mañana un puñado de especias y cenizas. [...] ¡Erróneo, erróneo, erróneo! Pensé. ¡Destructivo, inútil, desencaminado y completamente falso!».[30]Lo que hace que la vida del narrador merezca la pena no es ninguna grandiosa narrativa que discurra desde la concepción o el nacimiento hasta la muerte inexorable; son los innumerables pensamientos y actos pequeños, las amables y jocosas interacciones que ocupan un día tras otro. Si prestamos atención, sugiere Baker, en una sola hora del almuerzo hay suficiente material para llenar un libro.

Cuanto más apreciemos la mera abundancia de incidentes, más fácil nos resultará ver cualquier vida como un surtido de pequeños éxitos y pequeños fracasos, y menos proclives seremos a decir, desesperadamente: «Soy un perdedor», o, con una bravuconería fuera de lugar: «¡Soy un ganador!». No permitamos que el atractivo del arco dramático nos distraiga de la digresiva amplitud de estar vivos.[31]

Resulta fácil malinterpretar esta idea. ¿Estoy diciendo que deberías renunciar a la ambición y no embarcarte en proyectos que estructuren décadas de tu vida? ¿Deberías pensar a pequeña escala, descansar y relajarte? No es eso lo que estoy diciendo, y sería un hipócrita si lo dijera. Me he pasado dos décadas de mi vida esforzándome por lograr el éxito en el mundo académico. No me arrepiento de ello. De lo que me arrepiento es de tratar mi vida como un proyecto por completar: primero hacer un doctorado, luego conseguir un trabajo; lograr la titularidad y subir en el escalafón; dar una clase, publicar un artículo, un libro, luego otro y otro y otro... ¿Con qué propósito? Mi vida se basaba más en los logros y las frustraciones del pasado, una mera acumulación de actos, y el presente se me antojaba vacío. Por eso sufrí una crisis de mediana edad.[32]

Esto no es inevitable. Al reflexionar sobre las temporalidades de la acción, podemos aprender a dedicarnos a un proyecto, incluso al más ambicioso, sin subvertir nuestra vida ni verla exclusivamente bajo los focos del fracaso y el éxito.

Hace unos años escribí un artículo de opinión para *The New York Times* acerca del problema de «vivir en el presente».[33]Con frecuencia se nos exhorta a «aprovechar el momento», pero sería sumamente irresponsable vivir como si no hubiese un mañana. Esa es una receta para la temeridad. ¿Cuál es el motivo? Yo tenía una respuesta, en la forma de una visión positiva de vivir en el presente, que apelaba a ideas de Aristóteles. Pese a las advertencias de que no leyera los comentarios cuando el artículo de opinión se publicase en internet, fui incapaz de resistir la curiosidad. Lo que me encontré fue a budistas furiosos porque había citado a un filósofo occidental, en vez del budismo, al desatar el poder del ahora. Mi primera reacción fue defensiva: cuando dispones únicamente de mil palabras, no puedes decirlo todo; yo no soy experto en el budismo, y la relación entre mi concepción y la filosofía budista es complicada. Mi segunda reacción fue que, si para usted el budismo significa hacer comentarios airados sobre los artículos de opinión, puede que se equivoque.

Mi concepción de vivir en el presente se basa en la distinción de dos géneros de actividad. Por una parte, están los proyectos por completar,

las actividades que apuntan hacia un estado final de fracaso o éxito. Pero también hay actividades que no completamos, que no se definen por un estado terminal; actividades en las que no triunfamos ni fracasamos. Centrándonos en estas últimas, podemos hacer nuestras vidas menos vulnerables al destino.

Ideas similares hallan expresión no solo en Aristóteles, sino también en la filosofía oriental, más explícitamente en la Bhagavad Gita, una escritura hindú que data del siglo II a. C.:

> Abandona el apego, pero no caigas en la pasividad. Recréate en la actividad, pero olvida sus frutos. Firme en el yoga, equilibrado, impertérrito ante el éxito o el fracaso, alcanzarás la cima del conocimiento.[34]

Con el fin de explicar lo que esto puede significar y por qué no es exactamente budista, recurriremos a una de mis novelas favoritas: *El idiota*, escrita por Fiódor Dostoievski en el transcurso de un año, comenzando en enero de 1868.

La historia de la composición de *El idiota* no es algo secundario en el presente contexto. En diciembre de 1867, Dostoievski tiró a la basura lo que habían sido meses de trabajo en una novela proyectada acerca de la conversión moral de un criminal.[35]Su nuevo plan era escribir sobre «*un hombre perfectamente hermoso*» —el príncipe Myshkin, parecido a Cristo—, arrojándole al caótico y peligroso mundo de la Rusia contemporánea.[36]Envió los cinco primeros capítulos a su editor de *El mensajero ruso* el 5 de enero, seguidos de otros dos el día 11, y continuó escribiendo de entrega en entrega sin un plan claro.

¿Cómo sabemos que no existía ningún plan? En parte porque el propio Dostoievski lo dice en sus cuadernos; en parte porque incorporó al texto las evidencias de su indecisión. Introduce ideas clave que después olvida. En la primera parte, atribuye a Myshkin el poder de leer el carácter de las personas en su escritura, pero nunca llega a usarlo. Se nos dice que, como «inválido» que es, no puede casarse. Sin embargo, mantiene relaciones sentimentales con dos mujeres y está a punto de casarse con una de ellas. Las partes posteriores de *El idiota* interpolan historias de los periódicos que Dostoievski leyó meses después de comenzar a escribir. No podía haber planeado nada en torno a ellas, y quiere que lo sepamos. La novela es tan abierta, impredecible y, a la

postre, carente de sentido como la propia vida. Hacia el final, hasta el narrador omnisciente se rinde:

> Quince días habían pasado desde los acontecimientos que se narran en el capítulo anterior, y la situación de los personajes de nuestro relato había cambiado tanto que nos es muy dificultoso continuarlo sin recurrir a algunas explicaciones. Y, sin embargo, tenemos la impresión de que debemos limitarnos, en la medida de lo posible, a una escueta relación de los hechos sin apelar a tales explicaciones, y ello por una razón muy sencilla: porque para nosotros mismos sería harto difícil en muchos casos explicar lo que ocurrió.[37]

En la virtuosa lectura de *El idiota* del crítico Gary Saul Morson, el objetivo de Dostoievski era escribir una novela totalmente carente de estructura rectora.[38]No existe ningún arco lineal, pero la historia tampoco serpentea, crece en espiral, irradia ni se bifurca. Su unidad es la unidad del carácter de Myshkin, un santo aterrizado entre pecadores en situaciones que no siguen patrón ni plan alguno. Myshkin no alberga ninguna gran ambición ni búsqueda urgente. Simplemente trata de hacer lo correcto en cualquier circunstancia a la que se enfrente. Sus intenciones suelen fracasar: las cosas rara vez resultan como él esperaba.

A pesar de todo, Myshkin vive —como Dostoievski pretendía— una vida bella. No es definido por sus numerosos fracasos. Antes bien, se define por su negativa a condenar a los despreciados, su infalible modestia y sinceridad, su generosidad, su voluntad de creer y esperar lo mejor de los demás. Las cosas no le salen bien. Myshkin se ve obligado a traicionar a una de las mujeres que ama con el fin de salvar a la otra, que le deja plantado en el altar y es asesinada por el hombre con quien huye. Pero la culpa es del mundo. Myshkin no logra vivir bien, pero responde lo mejor que puede a los terribles acontecimientos.

Si alguien calificara a Myshkin de fracaso, no estaría exactamente equivocado, pero no habría comprendido la cuestión. No es esa la forma en que Myshkin piensa en su vida. A él le preocupa la lucha por hacer lo correcto tanto como le preocupan los resultados. Este tema se aborda de forma oportuna en una extravagante digresión: un discurso de una hora de Ippolit Terentyev, un nihilista que se está muriendo de tisis; su «confesión» gira en torno a la vida de Cristóbal Colón:

> Oh, tengan la seguridad de que Colón fue feliz, no cuando descubrió América, sino cuando estaba a punto de descubrirla; tengan la seguridad de que el colmo de su felicidad quizá lo alcanzó tres días antes del descubrimiento del Nuevo Mundo, cuando su tripulación amotinada, presa de la desesperación, estaba a punto de volverse atrás, a Europa. No era el Nuevo Mundo lo

que importaba, que bien podía hundirse y desaparecer [...]. ¡Lo que importa es la vida, solo la vida, el trabajo de descubrirla, trabajo incesante y eterno, y no su descubrimiento![39]

Encontramos la misma idea expresada en la voz del propio Dostoievski, siete años más tarde: «La felicidad no reside en la felicidad misma, sino solamente en el intento de alcanzarla».[40]

Yo diría: no la felicidad, sino vivir bien, y no solamente, sino también. Sin lugar a dudas, al príncipe Myshkin le preocupan los efectos de sus acciones, lo que consigue realmente, pero también le preocupa el proceso de intentar lograrlo; le preocupa el viaje tanto como la llegada. Hay aquí una intuición que mora entre la perogrullada y la paradoja, y que podemos precisar con la ayuda de Aristóteles.

En su *Metafísica*, Aristóteles contrasta dos clases de acciones. Unas son «imperfectas», como aprender o edificar algo, puesto que «[no] se edifica cuando ya se ha edificado», y si todavía estás en el proceso de edificación, la estructura no está edificada aún. La compleción, si llega, viene después. Luego está «esa clase de acción a la que [...] pertenece la compleción», lo cual significa que nunca está incompleta.[41]Un ejemplo de esto es el *pensamiento*: en el momento en que estás pensando en Aristóteles, ya has pensado en él.

Aristóteles designa la primera clase de actividad como *kinêsis* y la segunda como *energeia*. Recurriendo a la jerga de la lingüística, podemos decir que edificar una casa y aprender el alfabeto son actividades «télicas»: aspiran a estados terminales en los que están terminadas y, por ende, agotadas.[42](*Télicas* procede del vocablo griego *telos* o «fin», la raíz de *teleología*.) Caminar hacia casa es una actividad télica: se termina cuando llegas a casa. Otro tanto sucede con proyectos tales como casarse o tener un hijo. Se trata de cosas que se pueden completar. Otras actividades son «atélicas»: no aspiran a su terminación, a un estado final en el que hayan sido conseguidas. Mientras vas caminando hacia casa, también estás caminando, y puedes caminar sin ningún destino en particular. Esa es una actividad atélica. También lo son la crianza, pasar tiempo con los amigos y escuchar música. Puedes dejar de hacer estas cosas y acabarás haciéndolo, pero no puedes agotarlas. No tienen ningún límite, ningún resultado cuyo logro las lleve a su fin.

Siempre estamos realizando actividades tanto télicas como atélicas. Yo estoy escribiendo un libro sobre la condición humana, que espero terminar, y estoy pensando en las formas en las que la vida es dura, una actividad que no tiene fin. Tú puedes estar enseñando a tu hijo a atarse los cordones de los zapatos, confiando en que aprenda a hacerlo, pero también le estás criando. La pregunta no es cuál de ambas clases de actividades estás llevando a cabo, sino qué es lo que valoras. El argumento de Dostoievski es que el valor radica en las actividades atélicas: en el proceso, no en el proyecto. Eso es lo que parece decir la Bhagavad Gita. «Recréate en la actividad, pero olvida sus frutos» significa «no inviertas en la compleción de actividades télicas»; si valoras únicamente el proceso, continuarás actuando, pero permanecerás «impertérrito ante el éxito o el fracaso».[43]Creo que esto supone llegar demasiado lejos: los resultados son importantes. ¿Aprende tu hijo a atarse los cordones? ¿Salva el médico una vida? No da lo mismo que lo consigan o no. Sin embargo, tendemos a preocuparnos demasiado por las actividades télicas (por la finalización de los proyectos) y a ignorar el valor del proceso. Cuando obramos de esta guisa, negamos el momento presente y nos predisponemos a fracasar.

En las actividades télicas, la satisfacción reside siempre en el futuro o en el pasado. Tu ambición se ve frustrada y luego todo ha acabado. Lo que es peor, tu implicación en aquello que valoras es autodestructiva. Cuando persigues un objetivo preciado, aspiras a triunfar y, por ende, a terminar tu implicación con algo bueno. Es como si estuvieras tratando de destruir una fuente de sentido en tu vida. Entretanto, son los proyectos de este tenor los que te exponen al riesgo del fracaso. Echas a perder la entrevista para el trabajo de tus sueños, diriges mal tu equipo, traicionas tu ambición.

Cuando valoras el proceso, tu relación con el presente y con el fracaso es bastante diferente. Dado que no aspiran a estados terminales, las actividades atélicas no se pueden agotar. Tu dedicación a ellas no las aniquila. Puedes dejar de caminar, o de pensar, o de hablar con alguien a quien quieres, pero no puedes agotar esas actividades sin dejar nada más por hacer. La otra cara de la inagotabilidad es expresada por Aristóteles cuando insiste, quizá confusamente, en la «completitud» de

las actividades atélicas: «Uno sigue viendo cuando ya ha visto, y medita cuando ya ha meditado, y piensa cuando ya ha pensado». Las actividades atélicas se realizan en el presente tanto como pueden llegar a realizarse. Si valoras el pensamiento y estás haciendo justamente eso, tienes en este preciso momento aquello que valoras. Nada de lo que hayas hecho o vayas a hacer puede poner esto en peligro.

La idea de Aristóteles era que vivir bien es atélico: «Pero [uno] no sigue aprendiendo cuando ya ha aprendido, no sigue sanando cuando ya ha sanado. Uno sigue viviendo bien cuando ya ha vivido bien».[44]Myshkin, cuyos fracasos pasan a un segundo plano por el hecho de que está viviendo como debería, con independencia de los resultados, es un ejemplo de ello.

Deberíamos seguir a Myshkin, protegiéndonos contra el fracaso mediante el valor de lo atélico. Hay facetas de la vida en las que los proyectos representan un papel secundario. No pasamos tiempo con quienes amamos con el fin de dividir más eficientemente el trabajo cuando cocinamos, completar un puzle con más rapidez o ver *Fleabag* en televisión. Cocinamos, hacemos puzles y vemos la tele juntos como una forma de pasar tiempo con nuestros seres queridos. Pero incluso allí donde los proyectos cobran una gran importancia, como sucede con frecuencia en la educación y en la vida laboral, en la política y en la sociedad, es probable que el proceso también sea importante, liberado del fracaso o del éxito. Resulta fácil pasar por alto este valor.

A principios de 1650, las esperanzas de los Cavadores de un futuro comunista se tambalearon. Se habían retirado a Cobham Heath, donde sus casas estaban bajo la amenaza de violencia sancionadas por el Nuevo Ejército Modelo. Se habían establecido colonias satélites en las Midlands (Tierras Medias) y en Kent, pero su supervivencia era precaria. Gerrard Winstanley vio lo que se le venía encima. «Y aquí termino —escribió—, habiendo puesto mi brazo hasta el límite de mis fuerzas al servicio de la justicia: he escrito, he actuado, estoy en paz, y ahora he de aguardar para ver al Espíritu hacer su propia obra en los corazones de los demás.»[45]Llegó a escribir un último libro, *La ley de la libertad en una plataforma*, que exponía su visión de una nueva sociedad, y luego vivió el resto de sus días en paz. Puede que Winstanley estuviera «agotado y amargamente desilusionado», en las

palabras de Christopher Hill: un fracaso político.[46]Pero las generaciones han hallado valor en su tentativa fallida, una lucha por la igualdad desde cero, celebrada por los socialistas posteriores y conmemorada en una canción popular titulada «The World Turned Upside Down» [El mundo trastornado].[47]Tras las elecciones estadounidenses de 2016, yo escuchaba obsesivamente al cantante de protesta británico Billy Bragg, cuya versión de la canción, resuelta y resonante, era el ancla de mi banda sonora.[48]Independientemente de lo que Winstanley pudiera haber sentido, su vida no fue un fracaso, no por su éxito póstumo, sino porque hay dignidad en la protesta, y la protesta es atélica.

De maneras menos exaltadas, el valor del proceso puede protegernos contra el fracaso, tal como podemos ver en las actividades atélicas que nos importan o que se corresponden con proyectos relevantes para nosotros. Aunque este libro no llegue a publicarse jamás, hay valor en el hecho de pensar detenidamente en las adversidades de la vida; aunque su paciente acabe muriendo, hay valor en que su médico haya luchado por salvarle la vida. No hay modo de eliminar el fracaso en todas sus formas, y carece de sentido pretender que los resultados no importen. Pero podemos reformular nuestra manera de vivir la vida para que nuestros fracasos sean menos cruciales.

El alcance y los límites de este cambio de orientación —y su relación con la filosofía budista— son el tema de una película clásica: la obra maestra de Bill Murray, Harold Ramis y Danny Rubin *Atrapado en el tiempo.*[49]Para quienes no conozcan el argumento, al cáustico hombre del tiempo Phil Connors (interpretado por Murray) le encargan cubrir el Día de la Marmota en la localidad de Punxsutawney, en Pensilvania. Cada año, el 2 de febrero, la marmota Phil de Punxsutawney predice supuestamente el tiempo: una primavera temprana o seis semanas más de invierno, dependiendo de si ve o no su sombra. Es tan fascinante como suena. Desafecto y ansioso por volver a casa, Phil se descubre atrapado en un bucle temporal en el que cada día es el Día de la Marmota. Lo repite con variaciones, primero confuso, luego temerario, maníaco, suicida y finalmente sereno. Cuando Phil aprende a aceptar su destino y a querer a las personas que le rodean, queda por fin liberado. Amanece un nuevo día.

Los críticos coinciden en que *Atrapado en el tiempo* es una de las grandes comedias filosóficas, aunque no se ponen de acuerdo en cuál es su filosofía. Cabe leerla como una meditación sobre el valor de las actividades atélicas. Phil puede actuar, pero nada de lo que hace es hecho realmente jamás: sus acciones no provocan ningún cambio duradero. Se borran cuando se repite el día. ¿Es su vida una prueba de la orientación atélica? ¿Puede el proceso por sí solo hacer buena la vida humana? Pero si es una prueba, no es justa en absoluto. Toda clase de actividades atélicas no están disponibles para Phil. No puede pasar tiempo con sus amigos fuera de Punxsutawney, si es que los tiene; tampoco puede explorar el resto del mundo. Estos hechos nos recuerdan que, aunque las actividades atélicas están protegidas contra una clase de fracaso, no son automáticamente accesibles para nosotros ni son fáciles de realizar. Puede que no logremos vivir bien, incluso si el fracaso no es el de un proyecto con un final definitivo.

Más aún, Phil *puede* efectuar cambios, aunque solo sea en sí mismo. Recuerda cada día de su encarcelamiento y todo lo que aprende al vivirlo. Para cuando es liberado, sabe tocar el piano, habla francés con fluidez, se ha convertido en un experto escultor de hielo y sabe encestar un naipe en un sombrero desde varios metros de distancia. (¿Cuánto tiempo tardó en adquirir esas destrezas? Según Harold Ramis en el comentario del DVD, Phil permanece atrapado durante una década, pero un período tan breve es poco realista. La estimación más rigurosa cifra su confinamiento en poco menos de treinta y cuatro años).[50]

Aunque Phil declara «Ahora soy feliz», su vida sigue siendo una especie de infierno viviente. Como yo he reconocido, los proyectos son importantes, y aunque los de Phil no fracasan exactamente, nunca triunfan en realidad. Una lectura alternativa de la película trata la vida en el Día de la Marmota como una alegoría del *samsara*, el ciclo de sufrimiento conjeturado por la filosofía budista, en el que vivimos una lamentable vida tras otra de acuerdo con la ley del karma.[51]El objetivo es liberarse de ese ciclo, no volver a renacer, en la nada del nirvana. De este modo, Phil escapa de la repetición a la mortalidad.

Al margen de sus méritos, la interpretación budista de *Atrapado en el tiempo*, y de la vida humana, no coincide con la mía. Para los budistas, el poder del ahora concierne a la transitoriedad y la vacuidad de la

realidad, superando el apego a las personas y las cosas, la liberación de la desvinculación de lo frágil, perecedero y cambiante. Para mí es lo contrario. Valorar lo atélico supone apegarse al presente. No se trata de vacuidad, sino de plenitud; no de desapego o liberación, sino de participación en, y atención a, lo que está sucediendo ahora. La vida de Phil se empobrece en el bucle: en lo que atañe a las acciones que afectan a otras personas, él no puede hacer nada. Pero puede sacar el mayor provecho posible, aprendiendo a vivir una vida mejor, menos hipotecada al éxito y al fracaso, en sintonía no solo con el proyecto, sino también con el proceso.

¿Cómo podemos hacer nosotros mismos esta transición? Puede que no seamos tan afortunados como para caer fuera del tiempo, con treinta y cuatro años para resolverlo. Y como aprendí en la mitad de mi vida, no puedes elegir solo lo que te importa. Vi que dos décadas de esfuerzo académico habían convertido la filosofía, para mí, en una serie de proyectos, cada uno de ellos llevado a cabo con mucho esfuerzo o en el pasado. Había perdido mi amor por el filosofar sin ningún fin, atélicamente. Por ese motivo, mis días se me antojaban vacíos y mi futuro me parecía un esprint para permanecer en el mismo lugar. Pero no podía cambiar sin más. Tenía que trabajar en mí mismo, y el trabajo sigue en curso. En *En la mitad de la vida* escribí acerca de la meditación como una forma de reorientarse hacia lo atélico. Prestar plena atención a la respiración, permanecer sentado, escuchar los sonidos, desconectado de las metas futuras supone aprender a apreciar el presente; fomenta la capacidad de hallar valor atélico que se transmite a la vida cotidiana.[52]Continúo creyendo en todo eso. Pero no dije nada sobre las fuerzas culturales que hacen urgente y difícil transformarnos a nosotros mismos. A ese respecto, fracasé. Como veremos, estas fuerzas están ligadas a las que reducen nuestro valor a la riqueza.

La idea de que las personas, no solo los proyectos, pueden clasificarse como fracasos tiene su historia. En *Born Losers* [Nacidos perdedores], el historiador Scott Sandage se remonta, a través de la Gran Depresión, hasta mediados del siglo XIX, cuando *fracaso* como sustantivo referido a personas entra en el diccionario.[53]El hecho de que uno no simplemente pudiera fracasar, sino ser un fracaso era el producto de cambios sociales y económicos. Estados Unidos se concebía a sí mismo como un

país de emprendedores, el triunfo del hombre de negocios se medía por sus grandes beneficios y su buen crédito. El crédito llegó a definir a los estadounidenses como individuos mediante la invención del informe crediticio. «Más que un saldo bancario o unas referencias —escribe Sandage—, un informe crediticio incorporaba moralidad, talentos, finanzas, rendimiento pasado y potencial futuro en un juicio sumario [...]. De primera categoría o de tercera, bueno como el trigo o inútil, los informes crediticios calibraban la identidad en el lenguaje de las mercancías.»[54]

Añádase a esto un *ethos* individualista en el que el éxito o el fracaso en el mercado se atribuyen a la persona, no a las circunstancias sociales. El ensayista Ralph Waldo Emerson reflexionaba sobre esta actitud en 1860, observando que: «Siempre hay una razón, en el hombre, para su buena o mala fortuna, y también para ganar dinero».[55]No eran solo los capitalistas como Andrew Carnegie los que fomentaban la creencia de que el carácter se mide en función del éxito, como predicaba Carnegie en *El Evangelio de la riqueza* en 1889.[56]Treinta años antes, Frederick Douglass, un abolicionista anteriormente esclavizado, pronunció la que sería su más popular conferencia, «Self-Made Men» [Los hombres hechos a sí mismos].[57]«Yo no creo gran parte de la teoría de la casualidad o la buena suerte de los hombres hechos a sí mismos —proclamaba—. La oportunidad es importante, pero el esfuerzo es indispensable.»

> Cuando encontramos a un hombre que ha ascendido muy por encima de nosotros [...], podemos saber que ha trabajado más duro, mejor y más sabiamente que nosotros. Estaba despierto mientras nosotros dormíamos. Estaba ocupado mientras nosotros estábamos ociosos y estaba mejorando sabiamente su tiempo y sus talentos mientras nosotros desperdiciábamos los nuestros.[58]

Reconociendo «solo las capacidades y oportunidades ordinarias —concluye—, podemos explicar el éxito principalmente con una palabra, y esa palabra es ¡TRABAJO!, ¡¡TRABAJO!!, ¡¡¡TRABAJO!!! [...]. Demos al negro juego limpio y dejémosle en paz. Si vive, bien. Si muere, igualmente bien. Si no puede levantarse, dejémosle caer».[59]

Cuanto más se concibe la vida en términos de una única empresa en la que se triunfa o se fracasa por méritos propios, más tentador resulta identificarse como un perdedor o un ganador, como un fracaso o un

éxito. A lo largo del siglo XIX, la valía personal de los estadounidenses se medía cada vez más en función de la prosperidad. El pánico financiero que hundió la economía estadounidense no solo engendró pobreza y dificultades materiales, sino también colapso espiritual en aquellos que fracasaban. «El país apesta a suicidio», escribió Emerson durante la crisis de 1937, pues los hombres que eran incapaces de mantenerse a sí mismos o a sus familias se quitaban la vida, sumidos en la vergüenza.[60]

Las «muertes por desesperación» registradas por los economistas Anne Case y Angus Deaton en la América actual tienen por tanto precedentes decimonónicos.[61]Estas muertes no se explican solo por la pobreza. Desde 2015, la esperanza de vida en Estados Unidos ha caído, y prácticamente todo el descenso se produce entre los blancos sin estudios universitarios. Aunque estos ganan por término medio más que los negros con una formación similar, tienen un 40 por ciento más de probabilidades de morir de suicidio, alcoholismo o sobredosis. Case y Deaton arguyen que la diferencia estriba en la creencia interiorizada de que el trabajo duro produce éxito, en la negativa a admitir los obstáculos sistémicos, y en el déficit de solidaridad social. En otras palabras, la explicación está en verse a uno mismo, y no a la sociedad, como un fracaso.

Los estadounidenses negros son, comprensiblemente, más sensibles a las estructuras de injusticia que impiden la prosperidad. Algunas de esas estructuras son históricas, como el sistema esclavista contra el que clamaba Douglass. Otras son contemporáneas, como las diseccionadas en parte por el escritor Ta-Nehisi Coates:

> Llegué a ver las calles y las escuelas como brazos distintos de la misma bestia [...]. Si fracasabas en las calles, las bandas te cogían en plena caída y te robaban el cuerpo. Si fracasabas en las escuelas, te expulsaban temporalmente y te mandaban de vuelta a aquellas mismas calles, donde te robaban el cuerpo. Y empecé a ver la relación entre aquellos dos brazos: quienes fracasaban en las escuelas justificaban su destrucción en las calles. La sociedad podía decir: «No tendrías que haber dejado los estudios» y luego lavarse las manos.[62]

El lenguaje de la «responsabilidad personal» es un lenguaje de exoneración estructural y autoculpabilidad. Se aleja de patrones como el descrito por Coates: de la «tubería de la escuela a la cárcel», y la injusticia y el despilfarro social del encarcelamiento masivo.[63]

A estos fracasos subyace el poder de la economía capitalista que impulsó la voraz expansión colonial y la esclavización a partir del siglo XVII —buscando nuevos mercados, nuevos materiales y mano de obra cautiva— y que impulsa el declive actual de la industria manufacturera en Occidente. La tendencia no se ha invertido; en todo caso, se ha acelerado. El empleo está cada vez más polarizado: los trabajos malos empeoran (más precarios, más arduos, peor remunerados), en tanto que los mejores mejoran; el término medio se evapora.[64]La desigualdad económica se ha disparado.[65]No es de extrañar que los *millennials* dediquen más tiempo al trabajo escolar que cualquier generación precedente: la inversión en su propio «capital humano» parece la única vía de acceso, a través de las competitivas admisiones universitarias, a la menguante oferta de trabajo gratificante.[66]La vida consiste en ganar o perder, y cada vez se percibe más en esos términos.

Es difícil saber si la propiedad privada de los medios de supervivencia y florecimiento puede reconciliarse con un mundo en el que se satisfagan las necesidades de todos. Tal vez nuestra única esperanza sea seguir el ejemplo de Winstanley y los Cavadores, negando que la Tierra misma pueda ser jamás poseída. (Pensándolo bien, es un enigma cómo se puede reivindicar incondicionalmente la tierra, o el mar o el cielo, cualesquiera que sean las necesidades futuras de la gente.) Pero resulta fácil ver, y decir, que cualquier programa de reforma no debe apuntar exclusivamente a las necesidades materiales, sino también a la ideología en virtud de la cual el valor humano se mide en función de la productividad, y la productividad, en términos de riqueza. Mientras que la autoestima esté ligada a la producción de valor de mercado, unos serán «fracasos» y, en el mejor de los casos, estarán en deuda para su sustento —mediante la seguridad social o una renta básica universal— con las victorias económicas de otros. Puede que el individualismo posesivo, que nos retrata como átomos sociales codiciosos, no sea responsable de la soledad, pero desempeña un papel crucial en los orígenes del fracaso.[67]

Este no es más que un capítulo en la historia de la mentalidad télica bajo el capitalismo. Otros capítulos podrían explorar los orígenes de la «ética del trabajo», cómo la avaricia se transformó, y pasó de ser un

pecado privado a convertirse en un bien público, o cómo las relaciones económicas que nos enfrentan a los unos con los otros en una competición por los bienes primarios entran en conflicto con la solidaridad social.[68]En estos tiempos, los modos de pensamiento económicos, estructurados por la acumulación y la repetición, se infiltran en la mayoría de las dimensiones de la vida. Contamos a nuestros «amigos» en internet y competimos por los «me gusta» en los medios sociales, mercantilizando nuestras relaciones. El amor adolescente por la filosofía se convierte en una obsesión adulta con subir los peldaños de la escalera académica, añadiendo líneas a un currículum, que ya no es un medio para filosofar, sino un fin en sí mismo. La atención plena o *mindfulness* puede ser una vía de salida, si no para tirar la escalera, al menos para redefinirla como el instrumento que es. Pero ello no afectará a las raíces de la ideología que nos conforma, ni menos aún a las estructuras sociales y económicas con las que guarda una relación simbiótica.

Tampoco podemos desembarazarnos del mito de que el fracaso es culpa nuestra simplemente observando cuándo es falso. En el discurso citado con anterioridad, Douglass comienza con una concesión:

> Hablando con propiedad, en el mundo no hay hombres hechos a sí mismos. Ese término implica una independencia individual del pasado y el presente que jamás puede existir.
> Nuestras mejores y más preciadas adquisiciones han sido obtenidas o bien de nuestros coetáneos o bien de aquellos que nos han precedido en el campo del pensamiento y el descubrimiento. Todos hemos mendigado, tomado prestado o robado.[69]

No obstante, sigue diciendo lo que dice. Saber que el éxito depende de inequidades de fortuna que van más allá del «juego limpio» no es suficiente para cambiar su significado cultural. Como animales sociales, nos importa cómo nos perciben aquellos que nos rodean —como ganadores o perdedores, pongamos por caso— y no podemos mantenernos sin más al margen de la sociedad. Antes bien, hemos de transformarla.

En lo que concierne al fracaso, pues, lo personal es político. Tenemos que reconocer las causas estructurales de la desigualdad social y económica y de nuestros dañinos autoconceptos. Al mismo tiempo, oigo una voz escéptica. Resulta fácil ver cómo estructuras como estas nos perjudican a aquellos de nosotros percibidos como perdedores. A los vistos como ganadores puede que no les importe, y aquellos a quienes

les importe puede que tal vez se pregunten qué pueden hacer. ¿Cómo afecta la injusticia a las vidas de quienes no están directamente sometidos a ella? Recordemos a Phil Connors, atrapado en un bucle temporal. Lo que le libera es solo en parte su orientación al proceso; es asimismo su altruismo, su amor y su respeto por los demás. ¿Hay ahí una lección para nosotros?

5

Injusticia

Una tarde cualquiera de finales de 2020 leo los titulares en mi teléfono. La COVID-19 ha hundido la economía estadounidense. Millones de personas han perdido su empleo o se ven forzadas a trabajar en condiciones peligrosas, con o sin asistencia sanitaria. Mientras tanto, los ultrarricos se enriquecen más; los números que aparecen en los titulares son tan largos que tengo que contar los ceros. Un puñado de individuos ganan miles de millones de dólares. A continuación, un artículo sobre la avalancha de ejecuciones hipotecarias que llegará cuando expiren los beneficios pandémicos. Cuando clico en un enlace, me lleva a un artículo sobre el bloqueo político: los republicanos se niegan a votar un proyecto de ley que extendería la ayuda existente. Clico una vez más para leer acerca de las amenazas de insurrección armada y guerra civil. Si vuelvo a hacer clic, puedo leer sobre el tambaleo de la democracia y la historia del fascismo. O, para cambiar de tema, un hombre negro abatido por la policía. O un glaciar que se derrite a tal velocidad que los científicos están perplejos, una tormenta tropical, un incendio forestal, la sequía o las inundaciones, los heraldos del caos climático. Mi corazón empieza a acelerarse con horror y pánico.

Sé que no estoy solo. Mi experiencia es tan común que ha provocado la invención de nuevas palabras: *doomsurfing* y *doomscrolling*, la adicción al consumo ilimitado de malas noticias. Mientras me obligo a guardar el teléfono, me enfurezco ante la injusticia del mundo, pero me siento impotente para cambiarla. Quizá tú sientas lo mismo. No somos los primeros. Exiliado de Alemania a Estados Unidos durante la Segunda

Guerra Mundial, el filósofo Theodor Adorno se lamentaba: «¿Qué sería una felicidad que no se midiera por el inmenso dolor de lo existente? Porque el curso del mundo está trastornado».[1]Y, sin embargo, ¿en qué beneficia la aflicción? Bastante es que nos haga envidiar a quienes no se preocupan, quienes cierran los ojos ante la opresión, la injusticia y la guerra. Si no puedo salvar el mundo, tal vez debería salvarme a mí mismo.

Las circunstancias son nuevas, pero la pregunta es vieja: ¿por qué preocuparnos de la justicia cuando la solidaridad provoca dolor? Se trata de una pregunta que Platón se hacía en la *República*, cuyo libro segundo comienza con la madre de todos los experimentos mentales. La *República* es un diálogo entre Sócrates y varios interlocutores que se cuestionan el valor de la justicia. Uno de ellos es Glaucón, que en la vida real era el hermano mayor de Platón. Glaucón cuenta la historia de un pastor que tropieza con el cadáver de un gigante en un abismo abierto por un terremoto. En el dedo del gigante, el pastor encuentra un anillo de oro que posee el poder de volver invisible a su portador. «En cuanto se hubo cerciorado de ello —relata Glaucón—, maquinó el modo de formar parte de los que fueron a la residencia del rey como informantes; y una vez allí sedujo a la reina, y con ayuda de ella mató al rey y se apoderó del gobierno.»[2]Del dicho al hecho hay mucho trecho, cabría pensar. Pero en la hastiada visión de Glaucón, eso es lo que todos intentaríamos:

> Según la opinión común, no habría nadie tan íntegro que perseverara firmemente en la justicia y soportara el abstenerse de los bienes ajenos, sin tocarlos, cuando podría tanto apoderarse impunemente de lo que quisiera del mercado, como, al entrar en las casas, acostarse con la mujer que prefiriera, y tanto matar a unos como librar de las cadenas a otros, según su voluntad, y hacer todo como si fuera igual a un dios entre los hombres. En esto, el hombre justo no haría nada diferente del injusto, sino que ambos marcharían por el mismo camino.[3]

Nos preocupa la justicia, o fingimos que nos preocupa, únicamente porque tenemos miedo de ser descubiertos.

Esta conjetura psicológica es, en el mejor de los casos, endeble. Su único respaldo es el cinismo de Glaucón.[4]En la realidad, las diferentes personas emplearían el poder de ser invisibles de maneras distintas. Preguntar qué harías *tú* es una divertida manera filosófica de romper el hielo. Pero el anillo ha venido a representar un dilema: cuando el

interés propio y la moralidad entran en conflicto, ¿por qué no hacer simplemente lo que sea mejor para ti? Si te beneficiaría una vida delictiva, ¿qué más da que sea moralmente mala? Y si la preocupación por la justicia reporta una «aflicción inconmensurable», ¿no sería preferible no preocuparse?

Cuando pensamos en la injusticia en nuestra propia vida, o en las vidas ajenas, el primer paso hacia la claridad consiste en ver que estas preguntas son confusas. El filósofo Ludwig Wittgenstein creía que esto sucedía con todos los interrogantes filosóficos. «La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje», escribió. Con demasiada frecuencia, el engaño aparece al inicio: «El movimiento decisivo en el truco del prestidigitador se ha hecho, y es precisamente el que nos parecía inocente».[5]En nuestro contexto, el truco consiste en oponer la moralidad y el interés propio sin explicar qué significa «interés propio». Si significa felicidad, el estado de ánimo o el sentimiento —un estado mental feliz—, entonces sí, puede entrar en conflicto con la preocupación debida por los derechos y las necesidades de los otros. Quienes se preocupan pueden sentirse afligidos por el estado del mundo; mientras tanto, los injustos pueden ser felices. Pero la felicidad no es lo único a lo que merece la pena aspirar. Al comienzo de este libro nos imaginamos a Maya, conectada a una ingeniosa simulación, inconsciente de que todas las personas que conoce y la mayoría de las cosas que parece hacer y saber son falsas. Maya es feliz, pero no vive bien; apenas vive en absoluto. Supongamos, pues, que el objeto del interés propio no es la felicidad, sino el florecimiento humano: queremos que nuestra propia vida sea buena. Pero vivir bien consiste en parte en vivir como deberíamos, sintiendo lo que hay razón para sentir y haciendo lo que hay razón para hacer. Si hay motivo para que nos importen los derechos y las necesidades de los demás, la consecuencia es que no podemos vivir nuestra propia vida sin preocuparnos por ellos. El interés propio y la moralidad concuerdan.

Esto no implica que *haya* una buena razón para preocuparse por los derechos y las necesidades de los otros, ni que estos tengan derechos en contra de nosotros. Si realmente hubiera una razón, entonces la

moralidad formaría parte del buen vivir; y si no la hubiera, la moralidad sería un fraude. En cualquiera de los casos, la cuestión no es qué hacer cuando la moralidad no coincide con el interés propio, sino cómo deberíamos responder a la injusticia del mundo. ¿Qué significa vivir bien en unos tiempos de opresión sostenida, inequidad o guerra? Con el fin de responder a esta pregunta, recurriré a la vida y la obra de una santa moral.

Algunos se toman muy a pecho el sufrimiento. Nacida en París el 3 de febrero de 1909, la filósofa Simone Weil vivió para ver su tierra natal bajo la ocupación alemana durante la Segunda Guerra Mundial. Escapando con sus padres a Nueva York antes de trasladarse a Londres ella sola, comía únicamente las raciones permitidas en la Francia ocupada.[6]Esa era una forma de solidaridad que había practicado toda su vida. «Cuando se enteró de que a los soldados del frente durante la Primera Guerra Mundial se les negaba su ración de dulces —cuenta su biógrafo Palle Yourgrau—, la pequeña Simone se abstuvo de comer chocolate.»[7]Tenía menos de diez años. Dedicada a la enseñanza en Francia dos décadas después, Weil daba su salario a los trabajadores necesitados, rehusaba calentar su apartamento cuando los desempleados no podían permitirse caldear sus casas e insistía en hacer trabajos fabriles y agrícolas que torturaban su frágil constitución.[8]Trabajaba hasta la extenuación, incapaz de seguir el ritmo de las líneas de producción de la fábrica. Trabajaba ocho horas diarias en un viñedo y «a menudo estaba demasiado cansada como para mantenerse en pie, por lo que continuaba recogiendo uvas tumbada [...], ordeñaba las vacas al alba, limpiaba hortalizas y, como siempre, ayudaba con sus deberes a los niños de la localidad».[9]Weil acabó muriendo de hambre, manteniendo su ración autoimpuesta mientras sufría tuberculosis en un sanatorio de Kent, el 24 de agosto de 1943. No se quejaba: «¡Qué bonita habitación para morir!», había dicho a propósito del lugar en el que su vida llegaría a su fin.[10]

El autosacrificio de Weil sigue una lógica terrible. No le parecía justo comer mientras otros morían de hambre y, como no podía alimentarlos, ella misma moriría de hambre. Se trataba de un principio que había formulado en el instituto, en un ensayo escrito para «Alain» (un

seudónimo de Émile-Auguste Chartier), el profesor de Raymond Aron y Simone de Beauvoir, entre otros. Weil cuenta la historia de Alejandro Magno atravesando el desierto con su ejército en 325 a. C. Cuando sus soldados le ofrecieron agua en un yelmo boca arriba, Alejandro la derramó sobre la arena. Si hubiera bebido el agua, escribe Weil, «el bienestar de Alejandro le habría distanciado de sus soldados [...]. Todos los santos han derramado el agua; todos los santos han rechazado todo bienestar que les distanciase del sufrimiento de los hombres».[11]

Weil rezuma espiritualidad, una obstinación casi inhumana. Fue apodada «la Trollesse» por su familia, «la Marciana» por Alain, y por otros, «la Virgen Roja» e «Imperativo Categórico con faldas».[12](El imperativo categórico era la estricta formulación de la ley moral de Immanuel Kant.) Atrapada en Londres en 1942, Weil hizo campaña para que se lanzase en paracaídas un escuadrón de enfermeras en las líneas del frente de la guerra; ella las lideraría personalmente. «El proyecto puede parecer impracticable a primera vista —admite Weil— debido a su novedad.»[13]Pero lo proponía totalmente en serio.

Criada como una judía secular, Weil llegó a tener profundas experiencias de Cristo, primero visitando Asís en 1937 y luego en la abadía benedictina de Solesmes al año siguiente.[14]Siempre fue herética, incapaz de aceptar la violencia del Dios del Antiguo Testamento o una religión que condenase al no creyente. Aunque Weil veía a Dios en Cristo, se negaba a verlo únicamente en él: «No sabemos con certeza que no haya habido encarnaciones previas a la de Jesús, y que Osiris en Egipto o Krishna en la India no figurasen entre ellas».[15]

Incluso cuando vislumbraba otro mundo, la mística Weil era una crítica incisiva del nuestro. Mientras estudiaba filosofía en la selectiva École Normale Supérieure —Weil quedó la primera en el examen de ingreso de 1928; la filósofa Simone de Beauvoir fue la segunda—, contribuyó a fundar una escuela para la educación de los trabajadores ferroviarios.[16]También participó en marchas y en huelgas; se reunió con León Trotski y lo criticó también,[17]e hizo campaña contra los fascistas en la Guerra Civil española.[18]Weil escribió sobre el papel de la violencia, no solo la fuerza económica, en la opresión de los trabajadores.[19]Reconoció el poder de la propaganda y advirtió contra el

mal uso del lenguaje para enfrentarnos unos a otros. Encontró aquí un lugar para la filosofía: «Clarificar el pensamiento, desacreditar las palabras intrínsecamente carentes de sentido y definir el uso de las otras mediante el análisis preciso; hacer esto, por extraño que parezca, puede ser una manera de salvar vidas humanas».[20]

Si existen modelos de lo que supondría tomarse en serio la injusticia y el sufrimiento humano sin buscar excusas, nadie mejor que Simone Weil. El problema estriba en que su modelo es aterrador. Inspirador, sí, pero también aterrador. Yo no podría hacer con mi vida lo que Weil hizo con la suya; ¿quién de nosotros podría? Si eso es lo que significa preocuparse de la injusticia, entonces tal vez yo no me preocupe, después de todo. Tal vez no debería hacerlo.

Dudas como estas son las que nos llevan a la filosofía, en busca de un argumento para demostrar que deberíamos preocuparnos. Los filósofos han hecho todo lo posible. En la *República*, Platón argüía que no hay ninguna perspectiva de salud psíquica sin alguna clase de justicia en el alma, y que no podemos ser injustos con los demás si somos justos en nuestro interior. Dos mil años después, Immanuel Kant sostuvo que no podemos ser verdaderamente libres si no obedecemos la ley moral, tratando a los demás no solo como medios, sino también como fines.[21]Pero las pruebas no funcionan. No puedes persuadir a un ególatra para que se preocupe por los demás. No existe ninguna contradicción interna en la idea de que cada uno de nosotros deberíamos perseguir nuestra propia felicidad, independientemente del resto. Intentar razonar para que alguien abandone esa posición es como tratar de disuadir a un teórico de la conspiración comprometido o de debatir con un escéptico que cree que el mundo aparente es falso. No aceptarán la premisa de ningún argumento que refute su concepción.

Eso no significa que tengan razón, sino que hemos sido engañados de nuevo. Una cosa es saber que una conspiración es falsa o que nuestro mundo es real. Otra es persuadir a alguien que está resuelto a pensar lo contrario. Preguntamos si deberíamos preocuparnos por la injusticia y, por prestidigitación mental, el ilusionista dio la vuelta a la pregunta —¿podemos demostrarle *a esa persona* que deberíamos preocuparnos por la injusticia?— sin que advirtamos la diferencia. Podemos saber

que la justicia importa sin ser capaces de convertir a un escéptico obstinado. La ética no consiste en eso. Como observa sardónicamente Weil:

> Un hombre tentado de apropiarse de una fianza no se abstendrá de hacerlo simplemente porque haya leído la *Crítica de la razón práctica* [de Kant]; se abstendrá, puede que hasta le parezca que, a su pesar, si el aspecto mismo de la fianza parece gritarle que tiene que ser restituida.[22]

Si la justicia no te grita ya, es improbable que la lectura de Kant sea de alguna utilidad.

¿Cuál es la alternativa al argumento? La atención o la lectura minuciosa. Para Weil, la «lectura» es una metáfora del trabajo interpretativo que realizamos constantemente cuando nos enfrentamos al mundo y medimos nuestra respuesta ante él. «Es de esta manera como a cada instante de nuestra vida —escribe— nos sobrecogen como desde el exterior las significaciones que nosotros mismos leemos en las apariencias [...]. El cielo, el mar, el sol, las estrellas, los seres humanos, todo lo que nos rodea es igualmente algo que leemos.»[23]Por tanto, la lectura es algo automático, pero leer bien es difícil.

Recordemos a Bartleby, el escribiente, a quien abandonamos en el primer capítulo prefiriendo no salir de su oficina, ni trabajar, ni comer, ni hacer prácticamente nada.[24]¿Cuál es el significado de este enigma? Interpretar *Bartleby*, al igual que interpretar a Bartleby, es una empresa traicionera. Hay tantas lecturas de la historia de Melville como lectores ha habido: Bartleby como Melville, negándose a escribir por dinero; Bartleby como existencialista; como nihilista; como trascendentalista; como trabajador alienado; como activista o protestante; y suma y sigue.[25]Bartleby está atrapado en un despiadado sistema de trabajo pesado y repetitivo, que convierte a los copistas como él en «fotocopiadoras humanas».[26]Pero el libro más empático sobre la historia, *The Silence of Bartleby* [El silencio de Bartleby] de Dan McCall, es una reprimenda a todos los críticos que tratan a Bartleby como un símbolo: esto «ejerce una gran violencia contra él; le arrebata su silencio».[27]Yo trataré de no hacerlo, incluso mientras recluto para mi argumento al pobre Bartleby, sublimemente taciturno.

El mejor lector de Bartleby es el abogado que narra su historia. El narrador de Melville ha sido denunciado por los críticos como un símbolo de la explotación capitalista, ciego a la humanidad de Bartleby. Sin embargo, aquellos que tratan de esta guisa al abogado resultan violentos al despojarle de su locuacidad. Es verdad que el abogado tiene dificultades para apreciar la humanidad de Bartleby, pero también es cierto que no deja de esforzarse. Rehusando el esquelético vocabulario de la preferencia («Bartleby prefiere no»), el abogado intenta una y otra vez comprenderle con palabras: «Reveo esa figura —escribe—: ¡pálidamente pulcra, lamentablemente decente, incurablemente desolada! Era Bartleby».[28]Mientras el abogado se debate ante su recalcitrante empleado, no cesan de ocurrírsele expresiones compuestas. He ahí la «cadavérica indiferencia caballeresca» de Bartleby, su «inútil rebelión [...], maravillosa mansedumbre [...], miserables orfandades [...], descolorida altivez [...], austera reserva [...], mansa condescendencia».[29]Bartleby es un «hombre tranquilo» y «singularmente suave».[30]

No estoy diciendo que el abogado comprenda a Bartleby; no puede hacerlo. Intentar comprender a Bartleby con palabras es como intentar abrazar a un fantasma. El abogado acaba aferrándose a sí mismo. No obstante, está tratando de hacer justicia a un ser humano de carne y hueso, decir las verdades que le indiquen lo que hacer. El hecho de que el abogado sea tan paciente con Bartleby y que le ofrezca su casa son acciones que no pueden desligarse de la generosa humildad de su dicción.

El abogado de Melville me recuerda a la madre, conocida solamente como «M», en un experimento mental propuesto por Iris Murdoch. M piensa que su nuera, N, es «impertinente y descarada, poco formal, brusca, a veces claramente ruda y siempre aburridamente juvenil». No obstante, poco a poco se esfuerza en superar sus prejuicios, «hasta que de forma gradual cambia su visión de N»: «N se le revela como alguien no vulgar, sino refrescantemente sencilla; no indecorosa, sino espontánea; no ruidosa, sino alegre; no aburridamente juvenil, sino deliciosamente joven; etc.».[31]Al modificar sus percepciones, sostiene Murdoch, la madre puede estar llegando a la verdad. No «al impersonal cuasi-científico conocimiento del mundo corriente, sea lo que sea esto,

sino [...] a una percepción purificada y honesta de lo que sucede realmente [...], que no solo es el resultado de un abrir los ojos, sino de un tipo de disciplina moral sin duda perfectamente familiar».[32]

A esto es a lo que se refieren Murdoch y Weil cuando hablan de «atención». Lo que nos mueve éticamente en primer lugar no es el razonamiento, sino un esfuerzo por apreciar lo existente. Estoy seguro de que son más las personas que se hacen veganas después de leer las descripciones o ver las imágenes de granjas industriales que sobre la base de los argumentos, quizá buenos, que vienen después. Otro tanto sucede con el sufrimiento humano y la injusticia. Yo no necesito argumentos para estremecerme cuando leo los titulares en mi teléfono. Solo necesito asimilarlos, no como informaciones y clics, sino como un testimonio de las vidas de los otros. Como sostenía Murdoch: «Cuanto más nos damos cuenta de la diferencia y la separación de la gente, y se ve el hecho de que otro hombre tiene necesidades y deseos tan importantes como los de uno mismo, más difícil resulta tratar a una persona como a una cosa».[33]Esto no es mera especulación. En un extraordinario estudio sobre el altruismo, la psicóloga política Kristen Monroe exploraba las motivaciones de las personas que ayudan a los desconocidos con gran riesgo para sí mismas: «Los altruistas ven el mundo de un modo diferente —confirmaba—. Su conducta dimana del reconocimiento [...] de que la persona necesitada es humana y, por ende, tiene derecho a recibir un trato determinado. Humanidad más necesidad: este es el único razonamiento moral, el único cálculo para el altruismo».[34]

El reto consiste en mantener esta visión, no apartarse de quienes nos rodean ni tratar los titulares como palabras vacías. Reflexionando sobre la dificultad de la compasión, Weil advertía: «El pensamiento huye de la desdicha tan rápido e irresistiblemente como un animal huye de la muerte».[35]Dejo que mis ojos salten las noticias, desplazo el cursor, surfeo sobre la cresta de la ola sin sumergirme en las profundidades. Absorto en mis problemas, olvido que todas las personas que encuentro sufren los suyos propios, tan apremiantes y tan reales como los míos. Por eso, el libro que estás leyendo, aunque trate de las aflicciones que hay en mi vida y en la tuya, puede servir también a un propósito moral.

Al pensar en las dificultades de la vida humana, he estado pensando en mí mismo, pero no he podido evitar pensar en los demás, en la profusión de humanidad a cuyas adversidades yo no me enfrento.
Existe la profundidad del dolor físico, la posibilidad de la compasión por nuestro yo pasado y futuro y, por ende, por otras personas. Existe el desafío de adaptarnos a la discapacidad, frustrado con excesiva frecuencia por los prejuicios y los espacios inadecuados. Y existe la necesidad de apego, frustrada en el aislamiento y el duelo, que exhibe la dignidad de la vida humana. Hemos descubierto que el amor es una emoción moral: no amas de veras a una persona a menos que veas en ella un valor que sobreviviría la pérdida del amor.[36]Sería importante incluso sin ti y, dado que cualquiera puede ser amado, lo mismo es cierto de todo ser humano.
Tanto Weil como Murdoch trazaron una línea desde la atención hasta el amor incondicional. «De todos los seres humanos, solo reconocemos la existencia de aquellos a los que amamos.»[37]«La amistad tiene algo de universal. Consiste en amar a un ser humano como se querría amar en particular a cada uno de los componentes de la especie humana.»[38]Para Murdoch: «El amor es la percepción de los individuos. El amor es la comprensión extremadamente difícil de que algo distinto de uno mismo es real».[39]Lo importante aquí no es tanto la invocación del amor universal como su continuidad con el respeto. El valor que buscamos en el amor es el valor que la injusticia viola. Justicia y amor no son dos virtudes inconexas (como la verdad y la belleza), sino aspectos diferentes de un bien: el límite inferior de lo que nos debemos unos a otros y el límite superior en el que convergen nuestras vidas.
Lo que torna difíciles tanto el amor como la justicia es en parte el impulso de huir del sufrimiento y «el gordo y despiadado ego» que Murdoch descubre dentro de todos nosotros.[40]Pero también existen obstáculos exteriores, ideologías que distorsionan el mundo social y nos impiden ver lo que sucede. (Por ejemplo, la ideología en la que la vida se define en función de los proyectos y cada persona es un fracaso o un éxito.) La filosofía no puede demostrar que deberíamos preocuparnos por los demás cuando no lo hacemos, pero puede ayudarnos a expresar la injusticia y a desvelar lo que esta nos insta a

hacer. Aquí es donde entra en escena la argumentación, mas no solo la argumentación, sino también la claridad de pensamiento (la guerra de Weil contra la propaganda) y la agitación intelectual. En palabras de Murdoch: «La tarea de los filósofos morales [es] extender, como pueden hacerlo los poetas, los límites del lenguaje, y permitir iluminar regiones anteriormente oscuras».[41]La oscuridad a la que nos enfrentamos es la injusticia del mundo y la sensación de que somos impotentes para cambiarla. ¿Puede la filosofía arrojar algo de luz?

Aunque parte de la justicia como una característica desdeñada por el pastor invisible de Glaucón, la *República* de Platón vira abruptamente hacia la política. La mayor parte del diálogo retrata la constitución de la utopía de Platón, la *kallipolis* o ciudad bella. En ella, a cada ciudadano se le asigna de por vida una de las tres castas: los guardianes-filósofos que gobiernan la ciudad, los guardianes auxiliares que la protegen y los productores que trabajan para satisfacer las necesidades materiales de la ciudad. Los guardianes carecen de propiedad privada y la familia es abolida, de suerte que los hijos son criados en común. La justicia de la ciudad reside en el hecho de que todos realicen la tarea asignada.

No es de extrañar que pocos filósofos posteriores acepten esta ordenanza platónica, con su régimen opresivo del trabajo encomendado y la crianza comunal. No obstante, han compartido con frecuencia la ambición de Platón: describir un orden social que sea completamente justo. Este objetivo sobrevivió, después de muchas vicisitudes, hasta la obra de John Rawls, el filósofo político que revitalizó este campo en 1971 con su libro *Teoría de la justicia*.[42]Para Rawls, la filosofía política comienza con la «teoría ideal», la descripción de una sociedad totalmente justa, gobernada por «el estricto cumplimiento» —lo cual significa que todos obedecen los principios de la justicia— y con una cantidad suficiente de bienes materiales.[43]Rawls calificaba esto como una «utopía realista», que considera a «los hombres tal como son» y «las leyes como podrían ser».[44]Utopía en mano, pasamos a la «teoría no ideal», que se refiere a las condiciones en las que nos hallamos en la realidad. Nos dice que luchemos por la utopía con los medios más efectivos que la moralidad permita.[45]

Como cabría esperar de la premisa de este libro, yo no creo que la filosofía política deba partir de una visión de la justicia perfecta, como

tampoco creo que la ética deba partir de la vida ideal de Aristóteles. No necesitamos un modelo de utopía para identificar la injusticia en el mundo. Basta con fijarse en el pasado y el futuro de Estados Unidos: la desposesión y la matanza de los pueblos indígenas, la esclavitud, los fracasos de la Reconstrucción, las leyes de Jim Crow, las prácticas discriminatorias, el encarcelamiento masivo, la brutalidad policial, la supresión del voto.[46]Podemos percibir aquí la injusticia sin la ayuda de la teoría ideal, y la teoría ideal no señala el camino hacia su reparación.[47]Por su naturaleza, la teoría ideal hace abstracción de las estructuras de opresión; en el peor de los casos, las ofusca.[48](La utopía no considera la raza.)

En cualquier caso, resulta dudoso que estemos en condiciones de concebir un mundo ideal. Una de las ideas de la teoría crítica desarrollada por los filósofos de la Escuela de Frankfurt a mediados del siglo XX es que la ideología distorsiona nuestra concepción de lo que es humanamente posible.[49]Por poner solo un ejemplo: es difícil no ver la automatización tecnológica del trabajo (los coches sin conductor, los almacenes mecanizados, la introducción informatizada de datos) como una amenaza para el empleo que dejará en la indigencia a millones de personas, no como la perspectiva emancipadora de la liberación del trabajo duro. Esto no es mero realismo, una concesión a lo que resulta políticamente factible hoy en día. Está respaldado por la ideología del trabajo productivo como una fuente de autoestima, que olvida que esta conexión puede ser establecida por el sistema económico empleado que pretende justificar. ¿Se consideraría un fracaso el «desempleo» si nadie necesitara trabajar? No estoy diciendo que no. Lo que quiero decir es que resulta imposible saber cómo sería la vida humana —cómo podríamos relacionarnos con el trabajo y los unos con los otros— bajo arreglos sociales radicalmente diferentes de los que hemos conocido hasta ahora.[50]

Así pues, la filosofía política no debería teorizar sobre la justicia perfecta: no tenemos forma de imaginar un mundo ideal. En lugar de ello, debería ayudarnos a ver lo que anda mal en el mundo que nos rodea y lo que hemos de hacer para cambiarlo. El teórico crítico Theodor Adorno veía la filosofía política de esta manera. En los

fragmentos que recopiló como *Minima Moralia* y que publicó después de la Segunda Guerra Mundial, Adorno rehusaba soñar con «una sociedad emancipada» o con «la realización de las posibilidades humanas». Hoy no podemos aspirar a la emancipación, sostenía Adorno, puesto que no sabemos qué puede significar una palabra como esa. Leer el potencial humano a partir de las ruinas de la historia humana es como estudiar botánica con nuestros especímenes en un suelo reseco. Podemos decir que les falta agua, pero no cómo serán cuando florezcan. Para Adorno, «Lo delicado sería así lo más grosero: que nadie pase hambre».[51]Si no podemos concebir la utopía, al menos podemos responder a las necesidades insatisfechas.

En su claridad moral, esta exigencia tiene su parte de razón, pero también pasa algo por alto. Recuerda la moda del «altruismo efectivo», la idea de que cualquier cosa que hagamos para ayudar a los necesitados deberíamos hacerla por los medios más eficientes.[52]Los altruistas efectivos como William MacAskill y Peter Singer arguyen que los ricos deberían hacer más por ayudar a quienes andan mal de dinero. Concretamente, sostienen que deberíamos donar dinero a las organizaciones benéficas más eficaces y dedican un ingenio considerable para graduar la eficacia de los recursos en función de los dólares por «años con calidad de vida» conseguidos. (Las mosquiteras y las medicinas para la malaria ocupan el primer lugar.) Los altruistas efectivos han sido criticados por no prestar atención a la política, ignorando las causas sociales de la pobreza y el sufrimiento humano: las soluciones políticas son difíciles de cuantificar.[53]También descuidan la cuestión de la responsabilidad. Los altruistas efectivos tratan todas las necesidades por igual, pero unas pesan más que otras sobre nosotros. Nuestra relación moral con el sufrimiento humano es más urgente cuando nos vemos atrapados en sus causas que cuando estas no tienen nada que ver con nosotros.

Los filósofos pueden ayudarnos a considerar detenidamente estos enredos. Así, Iris Marion Young, una teórica política pionera que murió de cáncer a los cincuenta y siete años, desarrolló la idea de «injusticia estructural» (injusticia que no se localiza en las actitudes o las acciones, sino que emerge interactivamente) y propuso un «modelo de la

conexión social» de la responsabilidad.[54]Estos son conceptos con los que iluminar la oscuridad.

Cuando la injusticia es estructural, es creada o sostenida, al menos en parte, por prácticas que no dependen de prejuicios ni de actos injustos particulares. Aun cuando nadie defendiera concepciones sexistas acerca de las capacidades de las mujeres ni les negara el empleo por su condición de mujeres, por ejemplo, la división del trabajo en función del género, en la que las mujeres realizan la mayor parte del cuidado de los niños y el trabajo doméstico no remunerados, las colocaría en una situación de desventaja. La injusticia no radicaría en ninguna actitud o acto de exclusión dados, sino en nuestras expectativas colectivas. Es esencialmente estructural.

Young afirma que somos responsables de la injusticia estructural. En la raíz de su argumentación se halla un contraste entre culpabilidad y responsabilidad por el cambio. Por poner otro ejemplo: aunque sea injusto criticar a los estadounidenses actuales por la historia racista de nuestra nación, estamos implicados con frecuencia en sistemas que sostienen hoy en día su legado. Consideremos la educación: las ciudades americanas están segregadas *de facto* y, dado que las escuelas se sostienen mediante los impuestos locales y las comunidades negras son desproporcionadamente pobres, sus colegios están peor financiados por término medio que los de los barrios ricos. La igualdad de oportunidades educativas es un mito. Aunque las estructuras no sean culpa mía, quedé atrapado en ellas cuando compré una casa en Brookline, Massachusetts, en parte por los excelentes colegios públicos. «El modelo de la conexión social de responsabilidad —explica Young— entiende que todos los que contribuyen con sus actos a los procesos estructurales que ocasionan alguna consecuencia injusta comparten la responsabilidad de esa injusticia.»[55]Me está mirando a mí.

Young no está hablando de culpa ni de vergüenza, sino de la obligación de trabajar en pro del cambio. A ello se refiere con «responsabilidad». Puede que yo no haga mal al desear una buena educación para mi hijo ni sea culpable del sistema de financiación de las escuelas, pero debería propugnar reformas que reparen la injusticia a la que contribuyo. Podemos hacer extensivo el modelo de Young no solo a aquellos que participan en las prácticas sociales que perpetúan la injusticia, sino

también a quienes se benefician de un pasado injusto, al igual que muchos estadounidenses sacan provecho de una historia de expropiación colonial y esclavitud, que explica en parte la enorme disparidad en la riqueza media entre las familias blancas (un promedio de 188.000 dólares aproximadamente) y las negras (en torno a 24.000 dólares).[56]Los datos sobre los pueblos indígenas son escasos, pero un estudio del año 2000 cifra el patrimonio neto medio de un indio americano en 5.700 dólares; esta cantidad ha disminuido desde 1996.[57]No necesitamos ser culpables de estas disparidades para sacar provecho de ellas y, por ende, para ser los beneficiarios de la injusticia.

¿Qué hemos de hacer ante semejantes realidades? «El problema, casi insoluble —escribió Adorno—, es aquí el de no dejarse allanar ni por el poder de los otros ni por la propia impotencia.»[58]El argumento de Young es que nuestra responsabilidad «no implica principalmente una mirada retrospectiva, como sucede con la atribución de culpa». No es una cuestión de culpa, sino de acción política: «Asumir la responsabilidad de la injusticia estructural [...] implica unirse a otros para organizar una acción colectiva para reformar las estructuras».[59]La obligación es abrumadora, admite Young: «Si comparto con otros muchos la responsabilidad de todas las injusticias sociales que resultan de los procesos estructurales a los que contribuyo con mis actos, esto me hace responsable en gran medida. Esto es un pensamiento paralizante».[60]Pero la respuesta apropiada a la parálisis no es la inacción; es dar el primer paso. Hacer algo.

He de reconocer o, más bien, insistir en que yo no soy ningún modelo que imitar a este respecto. Yo no he hecho gran cosa: participar en ocasionales marchas y campañas políticas, votar con regularidad, hablar de política con mis amigos...; nada de lo cual es probable que cambie mucho las cosas. Young enfrenta a espectadores como yo con lo que el filósofo político Ben Laurence denomina «la cuestión del agente del cambio».[61]No es suficiente con identificar la injusticia ni con votar a los políticos que prefieres, quienes con frecuencia serán indiferentes o pondrán obstáculos al cambio que deseas ver, y habitualmente es inútil actuar en solitario. Nuestra tarea consiste en encontrar agentes

colectivos (movimientos, sindicatos, grupos de interés) que tengan el poder y la voluntad de hacer que sucedan las cosas.

Yo no soy precisamente un activista, y mucho menos un líder, y me siento sistemáticamente abrumado por la injusticia del mundo. Si te identificas con esto, mi consejo es que escojas un único asunto y encuentres un grupo al que unirte. En mi caso, el tema fue el cambio climático y el grupo fue Fossil Free MIT [El MIT Libre de Combustibles Fósiles].

La ética del cambio climático se formula a veces como una cuestión de beneficencia hacia el futuro: dejar un mundo suficientemente bueno para los que vengan. De hecho, plantea problemas de injusticia, pasada y presente. Las tormentas, las inundaciones y las sequías, las pérdidas de cosechas, la escasez de agua y las crisis de refugiados que el cambio climático trae consigo serán mucho peores en partes del mundo que apenas han contribuido a causar el problema. La Tierra ya está 1,1 °C (2 °F) más caliente de lo que estaba en 1850. A los 2 °C (3,6 °F), que vamos camino de alcanzar en treinta años, un millón de personas de Bangladés se verán obligadas a desplazarse permanentemente por la elevación del nivel de los océanos. En África Central, las precipitaciones se reducirán un 10-20 por ciento, y ello, combinado con las temperaturas más altas, resultará catastrófico. Mientras tanto, centenares de millones de personas de Asia Meridional y Central perderán agua dulce a medida que desaparezcan los glaciares de las montañas.[62]Más allá de 2 °C (3,6 °F), los efectos serán brutales. Sin embargo, los países del mundo desarrollado, que son los responsables de más de la mitad de las emisiones culpables del cambio climático, se salvarán de lo peor. Si restringimos nuestro horizonte a 1990 —la última fecha en la que cabía alegar ignorancia con algún resquicio de plausibilidad—, Estados Unidos y Europa representan más del 25 por ciento de las emisiones y China el 15 por ciento. Y si nos limitamos a las emisiones actuales, Estados Unidos se mantiene cerca del 12 por ciento, con menos del 5 por ciento de la población mundial.[63]Entretanto, en el África subsahariana, las emisiones per cápita son una vigésima parte de las de Estados Unidos.[64]

Causar un daño sustancial a otros en beneficio propio es una injusticia palmaria. Eso es lo que hace el pastor de Glaucón cuando se vuelve invisible: mata al rey y ocupa el trono. Yo vivo en una nación cuyas políticas han subvencionado los daños del cambio climático y que ha tomado pocas medidas serias para mitigar o evitar esos daños. Al igual que todos, yo estoy inmerso en la economía de los combustibles fósiles. Soy responsable de esta injusticia como partícipe y beneficiario y, por consiguiente, estoy obligado a actuar. Durante la mayor parte de mi vida, he hecho poco o nada: no veía la manera, aunque no miraba con demasiada atención. Me preocupaba un poco mi huella de carbono. No hay nada malo en ello, pero tiene poco que ver con la clase de acción colectiva requerida para marcar una diferencia. En 2007, una clase del MIT calculó la huella de carbono de un sintecho en Estados Unidos, que vive fuera del sistema, pero que cuenta con las infraestructuras que dependen de los combustibles fósiles,[65]y seguía siendo diez veces mayor que la de un habitante del África subsahariana. El problema es sistémico. No es casual que la idea de obsesionarse con la huella de carbono individual fuese agresivamente promovida por British Petroleum, una forma de desviar la atención de la culpa corporativa.[66]

Las cosas comenzaron a cambiar para mí en 2014, cuando me trasladé al MIT. Llegué a un campus adornado con lo que parecía ser arte contemporáneo: seis kilómetros y medio de cinta de precaución tendida entre los muros exteriores de los edificios y los paisajes.[67]La cinta variaba en altura, siempre a unos pocos pies del suelo, descendiendo hasta cerca de mis tobillos en ocasiones y elevándose hasta mi cintura mientras caminaba hacia mi despacho, atravesando puertas y ventanas. Una mirada más atenta revelaba un mensaje impreso en la cinta: «Nivel de inundación por el calentamiento global. Dile al MIT: “Desinvierte en combustibles fósiles”». Instalada por el grupo estudiantil Libres de Combustibles Fósiles, la cinta azul marcaba el nivel que alcanzarían las inundaciones en el campus en una marejada ciclónica de un metro y medio (como la que azotó a Boston en 2012), con los niveles que se calcula que tendrán los mares en 2050. El MIT quedaría sumergido.

Tras la instalación, los estudiantes forzaron unas Conversaciones sobre el Cambio Climático durante un año, patrocinadas por el Instituto, en las que un comité formado por estudiantes, profesores y administradores debían plantear propuestas de políticas. Un foco de atención era la desinversión: la retirada de una dotación de 18.000 millones de dólares del MIT destinada a inversiones en compañías de combustibles fósiles. Los boicots financieros han desempeñado un papel histórico a la hora de presionar a los recalcitrantes, desde los boicots al azúcar que contribuyeron a acabar con la esclavitud británica hasta la campaña de desinversión contra el *apartheid* en Sudáfrica. El comité votó 9 a 3 que el MIT debía desinvertir en carbón y arenas bituminosas, las formas de extracción de combustibles fósiles más perjudiciales para el medioambiente, y hubo un respaldo unánime de un Consejo Asesor sobre Ética para revisar la asignación de la inversión del MIT.[68]

Con los estudiantes, yo observaba, consternado, cómo el verano pasaba y el MIT anunciaba —habiendo consultado con la «Corporación», el Consejo de Administración del MIT— que su primer Plan de Acción Climática ignoraría las recomendaciones de su propio comité.[69](David Koch, quizá el adversario más implacable de la legislación climática estadounidense, era a la sazón un miembro vitalicio de la Corporación del MIT y uno de los donantes más generosos del Instituto.)[70]No habría desinversión ni ética.

Aquel fue el momento en que me impliqué más seriamente. Ayudé a organizar una protesta del profesorado contra la decisión y a respaldar a los estudiantes que ocuparon el pasillo fuera del despacho del presidente exigiendo una mayor implicación.[71]Los estudiantes tomaron la iniciativa; junto con otros profesores, yo les seguí, proporcionándoles alimentos y apoyo moral. La sentada pasó por momentos de precariedad, con solo unos pocos cuerpos tibios en el pasillo, pero se prolongó durante cuatro largos meses, al final de los cuales hubo concesiones. Nada de desinversión, pero sí un comité asesor para realizar un seguimiento del progreso de la estrategia del MIT de «compromiso» con las compañías de combustibles fósiles, así como un foro para abordar la ética del cambio climático. Aquello no era lo ideal.

Pero, cuando se cumplen cinco años, un nuevo grupo estudiantil, MIT Divest [Desinversión del MIT], está presionando de nuevo a la administración.

No cuento esta historia porque sea un relato de éxito —ni, para el caso, de fracaso—, sino porque ilustra la necesidad de un agente de cambio. Superé mi inercia porque encontré un foco para la acción colectiva con una posibilidad realista de marcar una diferencia. El MIT no podía ignorar a los estudiantes, aunque tan solo fuera porque la publicidad no sería buena. Si hoy contamos con un Plan de Acción Climática, es gracias a los estudiantes. Aunque las cosas no salieran como yo esperaba, mi participación fue lo más cerca que he estado de cumplir con la responsabilidad por la justicia meticulosamente analizada por Iris Marion Young.

He dicho que yo no soy ningún modelo y esto continúa siendo cierto. Desde 2015, he dado charlas sobre justicia climática aquí y allá, y he abordado el tema en internet. Tres años atrás desarrollé un curso sobre la ética del cambio climático con un colega del MIT. Estoy seguro de que esto no es suficiente. ¿Para qué sirve enseñar ética climática? Tal vez para concienciar, aunque ¿por qué hacer ese curso a menos que ya te preocupe el tema? Más bien para construir comunidad y profundizar en la comprensión de los problemas a los que nos enfrentamos. Confío en que los estudiantes a los que enseño lleguen a estar a la altura de las responsabilidades que yo no cumpliré. Siento una buena dosis de culpa por no estar haciendo más.

Puede que tú compartas este sentimiento de culpa, dirigido a los problemas que más te preocupan: el encarcelamiento masivo, la pobreza, el voto, los derechos civiles... ¿Estamos haciendo todo lo que podemos para combatir la injusticia? Esta pregunta se dirige a todo el mundo, pero para filósofos como yo adopta una forma particular, suscitando viejos debates acerca de la relación entre la teoría y la práctica. Karl Marx es célebre por su tesis decimoprimera sobre Ludwig Feuerbach (un filósofo y antropólogo alemán): «Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de transformarlo».[72]Ben Laurence concluye su ensayo sobre el agente del cambio con el temor de que «el mundo académico separe al filósofo de los muchos agentes del cambio, especialmente allí donde

tales agentes padecen graves injusticias y opresión».[73]Este temor se personifica en la vida y obra de Theodor Adorno.

Nacido en Frankfurt en 1903, Adorno era hijo de un vinatero. Su madre había sido una cantante profesional.[74]El propio Adorno era una especie de niño prodigio, que interpretaba al piano obras de Beethoven a los doce años. Estudió composición con Alban Berg,[75]pero dejó su huella con los teóricos críticos de la Escuela de Frankfurt, desvelando las ideologías que frustraban el florecimiento humano. En su condición de judío en Alemania, a Adorno se le negó el derecho a enseñar en 1932. Se marchó a Oxford dos años después, donde estudiaría con el filósofo británico Gilbert Ryle. Fue en Oxford donde Adorno escribió contra el *jazz*, bajo el apropiado seudónimo de Hektor Rottweiler.[76]No era un fan de la cultura popular.

Adorno se trasladó a Nueva York en 1938 y, posteriormente, a Los Ángeles, donde compartió hogar con otros exiliados alemanes, entre los que figuraban el dramaturgo Bertolt Brecht, el novelista Thomas Mann y el compositor Arnold Schoenberg, en lo que recibió el sobrenombre de Weimar del Pacífico.[77]En Estados Unidos, Adorno escribió varios de los libros por los que es más conocido: *Dialéctica de la Ilustración*, con su compañero teórico crítico Max Horkheimer, *Filosofía de la nueva música* y *Minima Moralia.* Regresó a Frankfurt en 1949 y vivió allí hasta su muerte, veinte años después, completando dos obras maestras: *Dialéctica negativa* y *Teoría estética*.

Adorno es relevante en el presente contexto porque fue un crítico mordaz del capitalismo industrial, influenciado por Marx, quien más o menos renunció al compromiso político constructivo. Adorno es incansablemente, en ocasiones cómicamente, negativo. En *Minima Moralia*, a veces se lee como una combinación de gurú filosófico y tío gruñón, que dispensa ácidos comentarios sobre las trivialidades de la vida contemporánea. «Los hombres están olvidando lo que es regalar», escribe en cierta ocasión:

> El verdadero regalar tenía su nota feliz en la imaginación de la felicidad del obsequiado. Significaba elegir, emplear tiempo, salirse de las propias preferencias, pensar al otro como sujeto: todo lo contrario del olvido. Apenas queda alguien capaz de eso. En el caso más favorable se regalan lo que desearían para sí mismos, aunque con algunos detalles de menor calidad.[78]

El pretexto para estas quejas es una visión perturbadora del mundo: «Lo que en un tiempo fue para los filósofos la vida se ha convertido en la esfera de lo privado, y aun después simplemente del consumo, que como apéndice del proceso material de la producción se desliza con este sin autonomía y sin sustancia propia».[79]Muertos vivientes, no tenemos ninguna posibilidad de florecimiento.

Adorno vio fracasar la revolución alemana al final de la Primera Guerra Mundial. Una insurrección socialista liderada por trabajadores que habían luchado en la guerra, la revolución se disipó en un año, sofocada por la coalición centrista de la República de Weimar. Adorno temía que, si el proletariado no podía desempeñar el papel transformador que Marx había previsto, entonces no existía ningún agente del cambio. No hay otra opción que retirarse al mundo académico y cartografiar las contradicciones de la sociedad hasta que las circunstancias cambien. György Lukács, coetáneo de Adorno, despreciaba este acto de retirada: «Gran parte de la intelectualidad alemana más influyente, incluyendo a Adorno —escribía—, se ha instalado en el Gran Hotel Abismo [...], un espléndido hotel, equipado con todas las comodidades, situado al borde de un abismo hacia la nada, hacia el absurdo».[80]

Lukács tenía algo de razón. Cuando las protestas estudiantiles llegaron a Frankfurt en 1968, Adorno llamó a la policía para que arrestase a los estudiantes. Estos respondieron interrumpiendo sus clases y exigiendo una disculpa. La perturbación alcanzó su punto álgido cuando unas manifestantes «le rodearon en la tarima, descubrieron sus pechos y esparcieron sobre él pétalos de rosas y tulipanes».[81]Adorno canceló la conferencia y huyó. Cuando los estudiantes se convirtieron en activistas —como hizo Angela Davis cuando se unió a las Panteras Negras, regresando a Estados Unidos desde Frankfurt en 1967—, Adorno desestimó sus esfuerzos. «Él sugirió que mi deseo de trabajar directamente con los movimientos radicales de ese período era como si un académico experto en medios de difusión decidiera trabajar como técnico de radio», escribiría más tarde Davis.[82]Llegó a ser catedrática de filosofía, una agitadora que era una de las diez personas más buscadas por el FBI y una crítica clarividente del complejo industrial de prisiones.[83]

A mi parecer, Adorno es un cuento con moraleja: un pensador brillante que se convenció a sí mismo de que la docencia y la escritura eran sustitutos de la resistencia.[84]Se trata de un peligro intelectual del mundo académico, una suerte de mala fe intelectual. Incluso cuando nuestra labor tiene efectos reales, como a veces sucede, siempre podemos hacer más para estar a la altura de la responsabilidad por la justicia. Lo mismo cabe decir de cualquiera: ¿quién puede presumir de hacer lo suficiente?

Adorno puede instruirnos al respecto. Lo que impulsa su pesimismo, su retirada, es la creencia de que, en las palabras de *Minima Moralia*, «No cabe la vida justa en la vida falsa».[85]Quería decir que no podemos vivir bien en condiciones de injusticia que mancillen todos los aspectos de la vida social, ni siquiera podemos saber en qué consistiría el florecimiento. Pero su aforismo encierra una verdad más prosaica. Sabemos que existen límites en lo que podemos pedirnos a nosotros mismos a la hora de vivir correctamente, habida cuenta de quienes somos. No todos nosotros —tal vez ninguno de nosotros— podemos ser Simone Weil. Cómo seamos capaces de vivir dependerá de nuestra psicología y de nuestras circunstancias sociales, de nuestra comprensión parcial del mundo social, de la necesidad de mantener nuestro equilibrio y cumplir nuestras obligaciones con nuestros parientes y amigos. (Se plantean aquí difíciles interrogantes acerca de lo que cabe pedir de aquellos que padecen injusticias, para quienes la supervivencia puede resultar lo suficientemente desafiante.)[86]Pero, aunque sepamos que tenemos límites, ignoramos cuáles son. El resultado es que, cuando me pregunto a mí mismo si estoy haciendo lo suficiente para estar a la altura de mi responsabilidad por la justicia, sería una coincidencia tremenda que la respuesta fuese afirmativa. ¿Cuáles son mis probabilidades de haber dado exactamente en el blanco y haber hecho lo máximo que puedo esperar de mí? Próximas a cero, diría yo. El resultado es que estoy prácticamente seguro de que me estoy quedando corto. Quizá esto sea evidente. Pero el mismo razonamiento es aplicable a casi todo el mundo, incluso a aquellos que hacen mucho más, personas cuyas vidas están consagradas al cambio social. No pueden estar seguros de haber hecho lo suficiente. En

condiciones de profunda injusticia, estamos obligados a dudar de que estemos viviendo bien.

Cabe hallar aquí enseñanzas y consuelo. No deberíamos sentirnos demasiado mal por sentirnos mal: nuestra culpa no es un error. Y lo que es más importante, no deberíamos caer en el desánimo, condenando nuestros esfuerzos por considerarlos demasiado pequeños. Puede que sean pequeños, pero resulta perverso responder a ello tirando la toalla y haciendo menos aún. Cada paso hacia la justicia es valioso, y un paso conduce a otro. Aunque resulte difícil cambiar las cosas por uno mismo, la marcha de millones de personas está formada por individuos, y existe acción colectiva a todos los niveles, desde los sindicatos locales hasta las protestas y las campañas políticas.

Ante el alcance del sufrimiento humano, algunos se desesperan: «No importa lo que yo haga —dicen—, pues millones de personas seguirán sufriendo». Pero se trata de un pensamiento confuso. Puede que no hagas lo suficiente, pero la diferencia que marcas cuando salvas una vida es la misma con independencia de que salves una de dos o una de dos millones. Puede que una protesta no cambie el mundo, pero añade su fracción a las probabilidades del cambio. Es una equivocación ignorar los incrementos. Cometemos el mismo error cuando nos negamos a nosotros mismos la compasión, sabedores de que otros sufren más. «Puede que sea la lección más importante que yo haya aprendido jamás —escribió el poeta Richard Hugo—, tal vez la lección más importante que quepa enseñar. Eres alguien y tienes derecho a tu vida.»[87]También tienes derecho a tu sufrimiento.

Hay un último tema en el que empatizo con Adorno, que es su profundo apego al arte y al pensamiento abstracto. Quizá fuese un error por su parte retirarse al Gran Hotel Abismo para escuchar los cuartetos tardíos de Beethoven, cuando podía haber apoyado a los estudiantes en Frankfurt. No cabe duda de que Adorno estaba equivocado con respecto al *jazz*. Pero tenía razón al resistirse a lo que podríamos llamar «la tiranía de lo meliorativo»: la sensación de que, en tiempos de crisis, todo cuanto merece la pena hacer es combatir la injusticia, con el fin de hacer las cosas menos malas de lo que son. ¿Cómo podemos escuchar música o trabajar en las cuestiones más especulativas de la filosofía y de la ciencia mientras el planeta arde? Ahora bien, aunque la acción política sea urgente, no es lo único importante.

De hecho, no podría serlo. Si lo mejor que pudiéramos hacer fuese minimizar la injusticia y el sufrimiento humano, de suerte que la vida no fuera positivamente mala, carecería de sentido vivir bien. Si la vida humana no es un error, ha de haber cosas que importen no porque solucionen un problema o satisfagan una necesidad sin la que estaríamos mejor, sino porque hacen la vida positivamente buena. Poseerían lo que yo he denominado «valor existencial».[88]El arte, la ciencia pura o la filosofía teórica tienen esta clase de valor. Pero otro tanto sucede con actividades prosaicas tales como contar historias divertidas, la afición a la pintura, la natación o la navegación, la carpintería o la cocina, los juegos con la familia y los amigos; lo que la filósofa Zena Hitz ha llamado «las cositas humanas».[89]No es solo que las necesitemos para recargarnos a fin de poder volver al trabajo, sino que son las que dotan de sentido a la vida. Un futuro sin arte, sin ciencia o sin filosofía, o sin las cositas humanas, sería absolutamente sombrío. Dado que todas estas cosas no sobrevivirán a menos que las alimentemos, esa es también nuestra responsabilidad.

Cuando las dos Simones —Weil y Beauvoir— se conocieron por fin en el patio de la Sorbona, Weil le dijo a su tocaya que lo único que importaba era la revolución que alimentaría a los pobres. Beauvoir le respondió que también deberíamos preocuparnos por el sentido de la vida. La brusca réplica de Weil fue: «Es evidente que usted nunca ha pasado hambre».[90]Aunque Weil tuvo la última palabra, Beauvoir estaba en lo cierto. Cuando pienso en los horrores del cambio climático, lo que me perturba es en parte el sufrimiento de millones de personas en las tormentas y las inundaciones, las sequías y las hambrunas, pero también en parte la perspectiva de la devastación cultural. Pienso en la historia que se ahogará, las tradiciones que morirán de hambre, el empobrecimiento del arte, la ciencia y la filosofía. Ese no es un mundo en el que podamos sentirnos en casa. Si no podemos vislumbrar nuestro camino hacia un futuro mejor, ¿qué sentido podemos encontrar hoy en día en la vida?

6

Absurdidad

Me convertí en filósofo a los siete u ocho años, poco después de garabatear aquel poema solitario en un patio de colegio vacío. Pero no fue la soledad la que me volvió filosófico. Fue una sensación de asombro y una resaca de preocupación. Recuerdo cómo miraba fijamente los troncos ondulados de los árboles en el patio durante el recreo, anonadado por el hecho de que existiese algo. La idea de que podría no haber existido inducía una sacudida de ansiedad que ahora reconozco como la «náusea» de Jean-Paul Sartre: la alarma ante la cruda facticidad de las cosas, su pura contingencia, su vacía resistencia a la razón.[1]¿Y si todo cesase de existir? ¿Por qué no habría de hacerlo?
Por coincidencia —o por el destino—, el protagonista de *La náusea*, la ficción existencialista de Sartre, también se ve alterado ante la presencia de los troncos de los árboles. «Jamás había presentido, antes de estos últimos días, lo que quería decir "existir"», confiesa.

> Existencia por todas partes, al infinito, de más siempre y en todas partes; existencia, siempre limitada solo por la existencia [...]. A cada instante esperaba ver arrugarse los troncos como juncos cansados, encogerse y caer al suelo en un montón negro y blando con pliegues. *No tenían ganas de existir*, pero no podían evitarlo; eso es todo. Entonces hacían todos su pequeña cocina, despacito, sin entusiasmo; la savia subía lentamente en los vasos, a contra gusto, y las raíces se hundían lentamente en la tierra.[2]

La realidad es asombrosa e inquietantemente gratuita.
Asombro y preocupación; ansiedad y admiración: esos sentimientos son los que me condujeron a la filosofía, dirigidos no tanto a los troncos de los árboles como a la totalidad de la existencia. «¿Por qué hay algo en lugar de nada?», preguntaba el polímata Gottfried Wilhelm Leibniz a

principios del siglo XVIII.[3]El filósofo estadounidense Sidney Morgenbesser puede haber ofrecido la mejor respuesta: «¡Si no hubiera nada, seguirías quejándote!».[4]Se trata de una pregunta imposible, pero eso no nos impide hacérnosla.[5]

La pregunta sobre la absurdidad no es una cuestión de explicación, sino de sentido. No obstante, dimana de la misma perspectiva: una posición en la que meditamos sobre el universo y sobre el lugar de la humanidad dentro de él, siendo el curso de la historia humana poco más que el parpadeo de un ojo cósmico. La absurdidad de la vida se ha convertido en un lugar común. Imaginemos la Tierra filmada desde el espacio, nuestra canica azul girando a través de la oscuridad; imaginemos que la toma va retrocediendo para mostrar el sistema solar, la Tierra contrayéndose en la distancia, luego nuestra galaxia con cien mil millones de estrellas, en su mayor parte espacio vacío, una de los miles de millones en el universo, expandiéndose durante miles de millones de años. Cuán diminutos e insignificantes parecemos en el vasto e insondable alcance del espacio y el tiempo. Qué ridículo que nos tomemos tan en serio a nosotros mismos. ¿Quién no ha sentido alguna vez la pura absurdidad de las cosas?

Deberíamos ocuparnos de estas emociones. El sentimiento de absurdidad resulta inquietante en sí mismo, pero habla del lugar de otras adversidades en la vida humana. La exploración de la absurdidad nos conduce de nuevo al amor y la pérdida, a la narración y lo no ideal, al reconocimiento y la atención. Nos abriremos paso a través de lo absurdo mirando fijamente el vacío, reflexionando sobre la perspectiva de la extinción humana. Nos enfrentaremos a la injusticia del mundo. Y, en medio de la absurdidad, descubriremos el sentido de la vida. Decir que la vida tiene sentido implica decir que no es absurda. Hemos de preguntarnos qué podría querer decir esto.

Que los filósofos reflexionan sobre el sentido de la vida es algo tan tópico como la absurdidad de la vida. Cuando me arriesgo a admitir ante un desconocido que me gano la vida enseñando filosofía, a veces me hacen la pregunta definitiva: «Dime, ¿qué significa todo esto?». Tengo una respuesta enlatada: «Lo descubrimos en los años cincuenta, pero tenemos que mantenerlo en secreto o nos quedaríamos sin trabajo; podría contártelo, pero luego tendría que matarte». De hecho, los filósofos académicos rara vez consideran la cuestión y, cuando lo hacen, con frecuencia la descartan como un sinsentido.

No cabe duda de que la pregunta es oscura: «¿Cuál es el sentido de la vida?», preguntamos sin saber bien lo que nos estamos preguntando. El considerable olvido de la pregunta puede ocultarse mediante la sustitución bienintencionada. «Así pues, los filósofos preguntan qué hace falta para que alguien viva una "vida significativa".» Ese es el tema de *Meaning in Life and Why It Matters* [El sentido de la vida y por qué es importante], un libro instructivo y accesible de la filósofa Susan Wolf, a quien se la conoce no solo por desplazar el enfoque de la pregunta del sentido de la vida en su conjunto al de las vidas individuales, sino también por su respuesta. A juicio de Wolf, vivir una vida significativa supone participar, más o menos feliz y exitosamente, en actividades relevantes.[6]Estas podrían incluir las relaciones con otras personas y la preocupación por los seres queridos; podría tratarse de la búsqueda de la justicia; podría ser el arte, la ciencia o la filosofía, el trabajo productivo o el ocio gozoso.

La amenaza filosófica procede aquí del nihilismo: la idea de que nada importa. En su *Confesión*, el novelista Liev Tolstói expresó con elegancia esta amenaza describiendo una crisis existencial. «Mi vida se detuvo. Podía respirar, comer, beber y dormir; de hecho, no podía no respirar, no comer, no beber y no dormir. Pero no había vida en mí porque no tenía deseos cuya satisfacción me pareciera razonable.»[7]El nihilismo es una forma de escepticismo filosófico y, al igual que el escéptico al que conocimos en el capítulo anterior, que negaba que importen otras personas, el nihilista no puede ser refutado en sus propios términos. No puedes demostrar que algo importa si no asumes que algo importa. Si intentas discutir con un nihilista, te estancarás. Eso no significa que el nihilista o el escéptico tengan razón ni que no sepamos que están equivocados. Significa que lo que ilumina de entrada nuestro mundo con valor no es un argumento; es la atención.

En cualquier caso, lo que es preciso advertir es que la pregunta por el sentido de la vida difiere de la pregunta acerca de cómo vivir una vida con sentido. Para Wolf, al igual que para sus compañeros de viaje, las vidas de algunas personas tienen sentido mientras que las de otras no. El sentido que a ella le interesa es una posesión personal. Gerrard Winstanley vivió una vida significativa; también lo hicieron Iris

Murdoch y Bill Veeck. No fue el caso de Bartleby el escribiente. Pero cuando preguntamos si la vida en su conjunto tiene sentido, no estamos preguntando por algo que varía de una vida a otra. La pregunta por la absurdidad tiene una respuesta para todos o no tiene respuesta alguna. ¿Cuál es el sentido de la vida humana en cuanto tal?

Esta es la pregunta que los filósofos son propensos a desestimar tachándola de absurda. El punto de fricción es el «sentido». ¿Qué demonios significa esa palabra en la expresión «el sentido de la vida»? Hablamos del significado de las palabras o del significado lingüístico, del significado de una expresión o de lo escrito en un libro. Cuando preguntamos por el significado de la vida, ¿estamos preguntando si la vida posee significado en ese sentido? ¿Podría la vida humana ser una oración en algún lenguaje cósmico? Supongo que sí. Podría haber seres alienígenas que se comuniquen mediante las actividades de las especies a lo largo de los siglos, para quienes las revoluciones sean comas y los períodos de progreso o regresión formen palabras. Podrían tropezarse con un texto enunciado por casualidad en la historia humana, como el texto de *Hamlet* tecleado por monos en máquinas de escribir. Eso supondría un hecho asombroso. Siento curiosidad por saber lo que diríamos. Pero no es ese el sentido que andamos buscando. Ser tinta involuntaria en algún escrito alienígena no haría sino confirmar nuestra absurdidad. Podría decirnos lo que significa la vida humana para los alienígenas, pero no lo que significa para nosotros.

Tal vez no deberíamos obsesionarnos con el «sentido». ¿Qué hay de la finalidad o el propósito de la vida? La humanidad podría desempeñar un papel o tener una función en un sistema mayor. En los libros de la *Guía del autoestopista galáctico* de Douglas Adams, la Tierra forma parte de un ordenador galáctico diseñado, irónicamente, para hallar la respuesta a la pregunta definitiva sobre la vida, el universo y todo lo demás.[8](Notoriamente, la respuesta es «42».) Pero si fuéramos engranajes de una máquina cósmica, el descubrimiento de nuestra función no nos revelaría qué significa la vida. Dejaría intactos nuestros problemas existenciales. El filósofo Thomas Nagel propone una espeluznante versión de esta idea:

> Si nos enterásemos de que somos criados como fuente de alimento de ciertas criaturas amantes de la carne humana, que planean convertirnos en chuletas antes de que nuestros músculos se pongan demasiado fibrosos —incluso si averiguáramos que la raza humana ha sido desarrollada precisamente para este propósito—, eso no daría significado a nuestras vidas.

Cabría pensar que el problema radica en la función. «Ciertamente, la forma usual de servicio a un ser superior es algo diferente de lo anterior —concede Nagel—. Mediante ella se supone que uno llega a experimentar y tomar parte de la Gloria de Dios, que no es precisamente la manera en que un pollo toma parte de la gloria del *coq au vin.*»[9]Muy cierto, pero esto no nos ayuda a comprender nuestra pregunta. El quid de la cuestión sigue siendo que la función no basta por sí sola para dar sentido a la vida, no en el aspecto que nos interesa, a saber: que «sentido», en «el sentido de la vida», no significa función.

Es aquí donde los filósofos tienden a tirar la toalla. Recordemos a Wittgenstein sobre «el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje».[10]Tal vez hayamos sido embrujados por las palabras y el problema del absurdo desaparezca cuando veamos que la pregunta por el sentido de la vida no es significativa. (¿O quizá eso empeore las cosas? ¿Qué podría ser más absurdo que descubrir que nuestra pregunta más profunda carece de sentido?) En esta ocasión, sin embargo, no estoy convencido. Por muy esquiva que pueda ser, la pregunta no se desvanece; susurra sigilosamente en nuestra mente. ¿Cuál es el sentido de la vida? Llegaremos finalmente a alguna parte regresando al principio.

«Desde los albores del tiempo —declara el ensayista petulante e inmaduro—, la humanidad ha reflexionado acerca del sentido de la vida.» Solo que no ha sido así. La pregunta no aparece en Platón ni en Aristóteles, en Séneca ni en Epicteto, en Agustín ni en Tomás de Aquino, en Descartes ni en Hume ni en Kant. Todos ellos preguntan qué significa vivir una buena vida humana, pero no qué significa la vida.

«El sentido de la vida» —ese giro— se origina en 1834. Aparece en boca de un filósofo ficticio, Diógenes Teufelsdröckh («excremento del diablo nacido de Dios»), en la novela paródica *Sartor Resartus o el sastre remendado* del escritor británico Thomas Carlyle.[11]Según Teufelsdröckh, el mundo que sentimos no es sino la ropa exterior de Dios o el Espíritu: «Así pues, en este significativo asunto de la ROPA, correctamente entendido, se incluye todo aquello que los hombres han pensado, soñado, hecho y sido: la totalidad del Universo exterior y cuanto este contiene no es sino Ropa; y la esencia de toda Ciencia yace

en la FILOSOFÍA DE LA ROPA».[12]Es difícil saber cómo interpretar una broma prolongada, que prepara el terreno para la seria desesperación. En un capítulo titulado «El eterno no», Teufelsdröckh lamenta su aislamiento del mundo que le rodea: «Para mí, el Universo estaba desprovisto por completo de Vida, de Propósito, de Volición, incluso de Hostilidad: era una máquina de vapor inconmensurable, muerta y colosal, que rodaba, en su muerta indiferencia, para pulverizarme miembro a miembro».[13]Es en ese estado de ánimo cuando se pregunta por el sentido de la vida y acuña una frase.

Encontramos aquí dos claves. En primer lugar, la pregunta por el sentido de la vida era más o menos invisible hasta el siglo XIX. En segundo lugar, se trata de una pregunta que hacemos en momentos de vacío o de angustia, cuando la vida se nos antoja absurda o carente de sentido. La hacemos cuando sufrimos o nos lamentamos sin consuelo, cuando estamos solos y amargados, cuando la miseria y la injusticia nos abruman. La vida es profundamente imperfecta. ¿Tiene acaso algún sentido? La pregunta es apremiante para nosotros, al igual que lo era para los primeros existencialistas como Søren Kierkegaard, atormentados por la angustia de la existencia humana, cuando tememos que esta no signifique nada.[14]

¿A qué se refiere el término «sentido» en la expresión «el sentido de la vida»? Cuando buscamos el significado de una obra de arte, una narración, una pintura o una pieza musical, no estamos interesados en su significado lingüístico —excepto en el caso de la narración verbal, puede que no exista ninguno—, ni en su propósito o función en un sistema. Lo que queremos es su significación. Queremos una descripción de lo que hace y de cómo lo hace (de qué trata en el sentido más amplio), que nos indique cuál debería ser nuestra actitud hacia ella. Estamos buscando verdades que nos digan cómo sentirnos. (La respuesta es con frecuencia compleja y polivalente.) La interpretación une aquí atención, explicación y afecto.[15]Lo mismo sucede con el sentido de la vida. La pregunta es cómo nos sentimos con respecto a todo, con respecto a la totalidad de la existencia y al lugar de la humanidad dentro de ella. El sentido de la vida sería una verdad acerca de nosotros y acerca del mundo que responda esa pregunta: una verdad

que nos diga qué sentir y por qué. Por eso nos hacemos la pregunta cuando la vida es dura. Queremos reconciliarnos de algún modo con la pérdida y el fracaso, la injusticia y el sufrimiento humano. Aspiramos a una verdad que mitigue nuestra desesperación.

Esta interpretación ayuda a explicar la aparición de la pregunta, por qué se materializó en ese momento histórico concreto. Antes del siglo XIX, la inmensa mayoría de las personas daban por sentada una cosmovisión religiosa que prescribía una respuesta. «La religión, sea lo que sea, es una reacción total del hombre ante la vida», escribió el psicólogo William James en *Las variedades de la experiencia religiosa*, publicado en 1902. «Para llegar a [esta reacción] debemos mirar detrás del primer plano de la existencia y asumir este sentido curioso de todo el cosmos residual como presencia eterna, íntima o ajena, terrible o divertida, odiosa o amable, que cada uno posee en alguna medida.»[16]Cuando uno habita una religión, su reacción total es positiva, o si no positiva, entonces reconciliada o redimida. Las religiones ofrecen visiones salvadoras de todo el cosmos residual. Si no proclaman el significado de la vida, ofrecen la convicción de que este existe, por muy inescrutable que pueda ser. Existe una verdad que nos dice cómo sentirnos.

Albert Einstein fue más allá, aseverando que cualquier respuesta a la pregunta «¿Cuál es el significado de la vida humana, o de la vida orgánica en general? [...] implica una religión».[17]El problema para mí, como para los existencialistas, es cómo sostener el significado de la vida cuando una cosmovisión religiosa no es algo dado por sentado. Si Dios ha muerto, ¿es absurda la vida humana?

Lo primero que hay que decir es que no todas las religiones apelan a Dios. Junto a las religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo, islam), existen religiones politeístas como el hinduismo y religiones no teístas como el budismo. No es fácil decir qué tienen en común estas religiones, qué hace que sean religiones, enlazando una «reacción total ante la vida» con credos y doctrinas, rituales y prácticas.[18]No obstante, un elemento de cualquier religión es la creencia, o la fe, en algo que trasciende el mundo ordinario; si no Dios o los dioses, entonces algún

género de metafísica, como en la doctrina budista de la vacuidad y la enigmática proposición de que no existe ningún yo.

A mi juicio, la religión es esencialmente metafísica. Ofrece una imagen del mundo en su totalidad que guía nuestra reacción total: cómo se supone que hemos de sentirnos respecto de la vida, el universo y todo lo demás. Esto puede o no incluir nuestra relación con Dios, pero siempre implica una metafísica de la trascendencia. Consideremos, por ejemplo, el budismo. Lo que distingue la meditación budista de la atención plena o *mindfulness* como un método de control del estrés es el objetivo de poner fin al sufrimiento mediante el descubrimiento de la verdad; en particular, la verdad de que no existes. Si ni tú ni tus seres queridos sois reales de ningún modo semejante a lo que una vez creías, la mortalidad y la pérdida resultan menos traumáticas. (Esa es la idea, en cualquier caso; yo nunca he entendido con claridad por qué el descubrimiento de esta «verdad» no es al menos tan traumático como enterarte de que todas las personas que conoces, incluido tú mismo, ya están muertas.) Reconciliarte con la vida mediante la meditación para la serenidad o mediante la terapia conversacional no implica ser religioso ni conocer el sentido de la vida, ya que no supone descubrir una verdad semejante.

En muchas religiones, el sentido de la vida aparece en una teodicea que justifica los designios de Dios para con el hombre. La vida es dura, pero hay una historia que contar en la que resulta lo mejor posible, quizá en algún más allá inmortal. Si no nos cuentan la historia, tenemos fe en que esta existe, más allá de nuestra comprensión. Así, el poeta Alexander Pope concluye la epístola primera de su *Ensayo sobre el hombre* de 1734 con estas palabras:

La naturaleza toda es un arte desconocido para ti;
todo acaso es una dirección, que no eres capaz de ver;
toda discordia, una armonía, que no llegarás a entender;
todo mal particular, un bien general;
y en despecho del orgullo y de la razón extraviada
es una verdad muy clara: *todo cuanto es es del modo que debe ser*.[1920]

Las rimas en el inglés de Pope, las antítesis repetitivas, nos enseñan que todo daño es secretamente beneficioso, toda queja tiene una réplica; la teodicea como un mecanismo de relojería, el tictac del plan de Dios, invisible para nosotros, recalcado al fin por la insistencia del «es es».

Los filósofos modernos desligaron el objetivo de la teodicea (mostrar que todo cuanto existe es del modo que debe ser) de los dogmas de la religión tradicional.[21]Así, Leibniz sostendría, por razones lógicas, que este es el mejor de todos los mundos posibles.[22]Jean-Jacques Rousseau atribuiría los males de la vida humana a las depredaciones de la sociedad: enmendarlas está en nuestras manos.[23]Y, como escribió Georg Wilhelm Friedrich Hegel en 1837, la «visión a la que ha de conducir la filosofía [...] es que el mundo real es como debería ser».[24]

Si el sentido de la vida puede sobrevivir sin Dios, y sin la religión tradicional, quizá haya esperanza para los ateos como yo. Lo que necesitamos son verdades sobre el mundo, y el lugar de la humanidad en él, que nos indiquen cómo hemos de sentirnos acerca de todo el cosmos residual; idealmente, verdades que nos ayuden a reconciliarnos con el sufrimiento y la injusticia. Esto suena bien, solo que es un misterio cuáles podrían ser esas verdades. Según William James, la trascendentalista de Nueva Inglaterra Margaret Fuller habría dicho a Thomas Carlyle, quien acuñara la expresión «el sentido de la vida»: «Yo acepto el universo».[25]Carlyle no se mostró impresionado: ¿Qué otra cosa se supone que hemos de hacer? Una reacción más común es el escepticismo. Una vez que dejamos a un lado la teodicea, como yo hice al comienzo de este libro, ¿qué verdades podrían redimir el sufrimiento que no merecemos o reparar la injusticia que hace estragos en el mundo? ¿Cómo podemos aceptar el universo?

Peor aún, ¿por qué habríamos de creer que existe una forma de sentir que deberíamos experimentar, que la realidad dicta nuestra reacción total ante la vida? Una vez más, James es un plausible portavoz:

> Resulta notorio que los hechos sean compatibles con comentarios emocionales opuestos, ya que el mismo hecho inspirará sentimientos completamente diferentes en personas diferentes y en diferentes momentos en la misma persona; y no existe conexión alguna deducible racionalmente entre cualquier hecho exterior y los sentimientos que pueda provocar.[26]

No es ninguna novedad que los diferentes temperamentos responden de distintas formas a la miseria y al vicio. Al filósofo presocrático Demócrito, la realidad se le antojaba tan absurda que no podía por menos de reír; su predecesor Heráclito lloraba. Esto sucedía en el siglo v a. C.

Tal vez la respuesta más amable a la amenaza de la indeterminación sea la de Frank Ramsey. Ramsey fue un prodigio que murió de infección hepática en 1930, cuando contaba veintiséis años, habiendo realizado una labor extraordinaria en matemáticas, economía y filosofía.[27]Poco después de cumplir veintidós años, fue invitado a hablar sobre el sentido de todo. «Donde parece que difiero de algunos de mis amigos —dijo— es en conceder poca importancia al tamaño físico.»[28]

> No me siento humilde en lo más mínimo ante la inmensidad de los cielos. Las estrellas pueden ser grandes, pero no pueden pensar o amar; y estas son cualidades que me impresionan mucho más que el tamaño. No me concedo ningún mérito por pesar alrededor de cien kilos [...]. Encuentro la humanidad interesante y en conjunto admirable [...]. Creo que el mundo, al menos ahora, es un lugar excitante y agradable. Lo podréis encontrar deprimente; lo siento por vosotros y me despreciaréis, pero yo tengo razón y vosotros no; solo tendríais razón para despreciarme si vuestro sentimiento correspondiera al hecho de una manera en la que el mío no lo hiciera, pero ni vosotros ni yo podemos corresponder al hecho. El hecho no es en sí mismo bueno o malo; es tan solo que a mí me emociona y a vosotros os deprime. Por otra parte, me apiado de vosotros con razón porque es más agradable estar emocionado que deprimido, y no solamente más agradable, sino mejor para todas las actividades que uno haga.[29]

Lo mejor que podemos hacer, para Ramsey, es adoptar una actitud positiva por motivos pragmáticos: ver siempre el lado bueno de la vida. Resultaría menos agradable, pero no menos acertado, ver el mundo entero con consternación. Esta es la absurdidad de la vida.

Aunque el tono es diferente, es la misma absurdidad la que alimenta *El mito de Sísifo*, en el que el filósofo francés Albert Camus escribió: «El hombre se halla ante lo irracional. Siente en sí mismo su deseo de dicha y de razón. Lo absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo».[30]La absurdidad no radica en el hecho de que el mundo dicte una respuesta negativa, que la verdad sea terrible, sino que la más profunda de las preguntas, «¿cuál es el sentido de la vida?», no reciba respuesta alguna. No hay ninguna manera particular de sentirnos en relación con el mundo; cuando nos enfrentamos a él, nuestra reacción total es arbitraria. Preguntamos, y el universo se encoge de hombros. ¿No queda acaso nada que decir?

En el espíritu de la absurdidad, sostendré que la pregunta por el sentido de la vida *puede* responderse considerando que la respuesta podría ser desalentadora.

En *Hijos de hombres*, una novela de P. D. James adaptada para el cine por Alfonso Cuarón, la humanidad se ha vuelto estéril.[31]No se ha concebido

ningún niño en dieciocho años. Además, la sociedad se estremece hacia el colapso. Pero James no está tan interesado en los desafíos prácticos de la última generación —¿quién cuidará de las personas mayores?, ¿qué sucederá con la economía mundial cuando no podamos invertir ni obtener préstamos?— como en la vida espiritual de esta. ¿Cómo nos sentiríamos si supiéramos que la humanidad no iba a seguir adelante? En el mundo de la novela, el protagonista, Theo Faron, escribe que «los que vivían se entregaron a ese negativismo casi universal que los franceses denominaron *ennui universel*».

> Se infiltró entre nosotros como una enfermedad insidiosa, y en verdad se trataba de una enfermedad, con sus síntomas, pronto familiares, de lasitud, depresión, malestar difuso, cierta propensión a ceder ante pequeñas infecciones, una jaqueca perpetua e incapacitante. Yo luché contra él, como muchos otros [...]. Las armas con las que combato me sirven también de consuelo: libros, música, comida, vino, naturaleza [...]. [Pero] sin una esperanza de posteridad, para nuestra raza, aunque no para nosotros, sin la seguridad de que aun estando muertos vivimos, todos los placeres de la mente y los sentidos a veces se me antojan meras defensas desmoronadizas y patéticas, apuntaladas contra nuestra propia ruina.[32]

A James se le había anticipado el activista antibelicista y escritor Jonathan Schell en *El destino de la tierra*, una influyente obra de no ficción especulativa que se publicó en 1982. Aunque su tema principal es el apocalipsis nuclear, Schell separa sus elementos: la dolorosa y prematura muerte de miles de millones de personas y «la cancelación de todas las generaciones futuras de seres humanos». Al igual que James, imagina lo segundo sin lo primero, mediante la esterilidad general, y, como James, espera una lúgubre respuesta. Aquellos que afrontan la extinción, escribe, «cobrarán conciencia inexorablemente de la futilidad de todas las actividades del mundo común: del matrimonio, de la política, de las artes, de la enseñanza y, para el caso, de la guerra».[33]

Treinta años después de Schell, y veinte años después de James, el filósofo estadounidense Samuel Scheffler abordó filosóficamente el escenario de la infertilidad.[34]Al igual que James y Schell, escribe: «Me parece plausible suponer que un mundo semejante sería un mundo caracterizado por la apatía, la anomia y la desesperación generalizadas, por la erosión de las instituciones sociales y de la solidaridad social, por el deterioro del entorno físico y por una pérdida generalizada de convicción acerca del valor o la finalidad de muchas actividades».[35]De

formas que apenas reconocemos y raramente exploramos, el sentido de lo que hacemos día a día depende de la fe implícita en que la humanidad sobrevivirá a nosotros, al menos durante varias generaciones. Como afirma Scheffler, depende de nuestra creencia en un «más allá colectivo».[36]

Cuando nos imaginamos a nosotros mismos en el escenario de la infertilidad, ¿cómo respondemos? ¿Con horror, con aflicción, con malestar? ¿Pierde su significación para nosotros el ajetreo de la vida cotidiana? El hecho de que nuestras actividades estén hipotecadas al futuro puede resultar evidente cuando su resultado es a largo plazo (como cuando contribuimos de forma gradual a una cura para el cáncer que puede tardar décadas en descubrirse), pero el fenómeno es supuestamente más generalizado. Al menos parte de la finalidad del arte y de la ciencia se pierde si estos no van a tener ninguna audiencia dentro de cincuenta años. ¿Por qué molestarnos en contribuir a tradiciones que están condenadas? Si la humanidad es estéril, no habrá hijos que lleven adelante nuestra herencia colectiva. Incluso los placeres efímeros de leer o escuchar música, de comer y beber, pueden perder interés, como le sucede a Theo Faron, para quien «el placer tan rara vez viene y, cuando viene, es tan indistinguible del dolor».[37]

¿Deberíamos sentirnos desesperados, como Faron, ante la extinción humana? ¿Deberíamos responder cambio con ecuanimidad? ¿O acaso es todo una cuestión de temperamento, deprimente tal vez para unos, pero anodina para otros? ¿Existe una forma *correcta* de sentirse acerca de todo el cosmos residual en *Hijos de hombres*?

A mi juicio, sí. Nuestras emociones al respecto no son puramente subjetivas, en mayor medida en que lo son en la aflicción o en el amor. Por consiguiente, hay buenas razones para resistirse a la respuesta nihilista de Faron. En primer lugar, no está claro *por qué* el valor de leer o escuchar música, y menos aún de la comida y la bebida —un valor que parece contenido en el momento de la dedicación a la actividad en cuestión— habría de depender de lo venidero. No es algo equiparable a curar el cáncer dentro de cien años. Incluso mientras el mundo llega a su fin, podemos aferrarnos al solaz del arte y los placeres de la carne.

Más aún, se trata de una cuestión de tiempo. ¿Por qué habría de evaporarse el valor de aquello que hacemos al calor de la extinción

inminente, cuando sabíamos desde el principio que la humanidad tenía sus días contados? Scheffler denomina esto «el problema de Alvy Singer», en honor del niño de nueve años de la película de Woody Allen *Annie Hall*, que no encuentra ningún sentido a hacer los deberes si el universo llegará un día a su fin.[38]La actitud de Alvy puede antojarse ridícula, pero subyace a ella un argumento. Si el valor de lo que hacemos reside en el florecimiento de las generaciones posteriores, entonces la generación final, cuandoquiera que llegue, no hará nada valioso. No podrá florecer. Pero en tal caso lo mismo sucederá con la penúltima generación, según el mismo principio, y también con la generación anterior a aquella. Las fichas de dominó del florecimiento caen en cascada desde la extinción humana hasta el presente, dejando solamente escombros inservibles.

A menos que estés preparado para creer que nada de lo que hacemos importa, no puedes creer tal cosa de la generación final. Y aunque no podamos demostrar que el mundo sea valioso —al menos no para satisfacción del nihilista—, eso no significa que no lo sea. Puede que Faron esté tan deprimido que no desee escuchar ópera, leer novelas de P. G. Wodehouse ni jugar a juegos de mesa con sus amigos cercanos; no obstante, esas actividades siguen siendo valiosas. Su valor no reside completamente en la posteridad. (¿Por qué habría de ser así?) Se sigue que no tiene por qué caer la primera ficha del dominó. Incluso la generación final puede hallar valor en sus vidas.

Así pues, no deberíamos exagerar el impacto de la extinción. Pero tampoco creo que debamos celebrarlo. Desde los años noventa del pasado siglo, un puñado de ecologistas extremistas han propugnado la extinción humana voluntaria: cesemos de reproducirnos por el bien del planeta.[39]Pero incluso ellos ven nuestra extinción como una pérdida, un noble sacrificio, y preferirían un mundo en el que logremos sobrevivir en armonía con la naturaleza. Pero no piensan que eso vaya a suceder.

Todo lo precedente nos ayuda a rechazar el cliché de la absurdidad. A este respecto, la noticia es paradójicamente buena. Dado que existen razones para responder al fin de la historia humana de una manera y no de otra, nuestra reacción total no tiene por qué ser arbitraria: unas actitudes son más racionales que otras. No deberíamos acoger con beneplácito la extinción inminente, pero tampoco deberíamos permitir

que esta nos condujese al nihilismo. La realidad *puede* dictar cómo deberíamos sentirnos respecto de la existencia en su conjunto. En otras palabras, la vida podría tener sentido. Por lo que concierne a los significados potenciales, los suscitados por la extinción son desalentadores, tan negativos que apenas cuentan. Ahora bien, una vez que medimos nuestra respuesta al escenario de la infertilidad, podemos modificar la hipótesis poniendo a prueba nuestra reacción total, preguntándonos qué es lo que los hechos nos dicen que sintamos. Esto podría implicar ofrecer argumentos (como los que yo he brindado en contra de Theo Faron), pero básicamente se trata de descripción, no diferente de la descripción de otras personas que dirige nuestra vida moral.

¿Por qué habríamos de sentir tristeza por la inminente extinción de la humanidad? En parte, porque valoramos la historia humana y al sujeto de la misma, el género humano, y, al valorarlos, deseamos que sigan adelante. Los científicos hablan de «duelo ecológico» cuando quienes están en las líneas del frente de la crisis climática asisten al colapso de los ecosistemas y la muerte de las especies en vías de extinción.[40]No volverán jamás. Al igual que el duelo por la pura pérdida de la vida, el duelo ecológico nace de la irreemplazabilidad de lo que se pierde; es una expresión elemental de amor. La humanidad también es digna de amor, con toda su fragilidad. La aflicción ante la perspectiva de la extinción humana es la forma reflexiva del duelo ecológico. Si amamos a la humanidad, desearemos su supervivencia.

Pero la mera supervivencia no es suficiente. Nuestras emociones deberían focalizarse menos en la preservación que en el cambio, y es que tenemos asuntos pendientes.[41]Pensemos en la injusticia, con la que hemos lidiado en el capítulo 5. Añadamos a esta nuestra ignorancia, lo mucho que todavía desconocemos acerca del universo, las preguntas aún no respondidas de la ciencia pura y la filosofía. Agreguemos asimismo nuestra creatividad sin explotar y nuestra inhibida capacidad de amor, incluido el amor por el mundo natural. Y es que, en un sentido no solo metafórico, sería prematuro que la vida humana terminase de este modo.

Distinto sería si, en el transcurso de las generaciones, la humanidad se afanase para mitigar la injusticia, proteger a los vulnerables y dar

respuesta a las necesidades humanas. Imaginemos que alcanzásemos una clase de sociedad inconcebible hoy en día: que nos aproximásemos a la justicia todo lo que permite la fragilidad humana. No la utopía, pero sí lo mejor que seamos capaces de hacer. La esterilidad podría continuar afligiéndonos, como lo hace en *Hijos de hombres*, pero responderíamos con inventiva, solidaridad y compasión. Hallaríamos formas de cuidarnos unos a otros, de compartir el arte y la amistad, el consuelo y la compañía de los silbidos en la oscuridad. Llegaríamos a nuestro final con elegancia.

No estoy diciendo que estaría feliz con este relato, pero creo que sería aceptable. No me parecería mal que la humanidad se extinguiera de esa manera. Después de todo, como sabía Alvy Singer, estamos destinados a extinguirnos algún día. El cambio no reside en las circunstancias externas, sino en nosotros: cómo respondamos colectivamente a las adversidades que afrontemos. Lo terrible sería que la historia humana —una historia de prejuicios, esclavitud, misoginia, violencia colonial, guerra, opresión y desigualdad, junto con progreso intermitente— terminara con nuestro potencial tan lejos de ser realizado. No estoy diciendo que el futuro pueda redimir el pasado, que, si creáramos una sociedad más justa, ese hecho compensaría de algún modo las injusticias que ya hemos perpetrado. No podemos borrar el pasado. Pero por esa misma razón, todo cuanto podemos aspirar a hacer es enmendar el futuro.

Por consiguiente, la justicia no solo es importante en sí misma, sino también como un antídoto contra la absurdidad. También importan otras cosas: las relaciones y los pasatiempos, el trabajo y el juego, que conforman las vidas significativas. Pero la existencia humana en su conjunto carecería de sentido si las cosas buenas que hay en ella se distribuyeran de formas perpetuamente injustas. Superar la injusticia implica forjar una verdad que nos indique cómo sentirnos y conferir así sentido a la vida.

Así pues, los existencialistas estaban equivocados: la razón puede dictar una reacción total ante el mundo, y esa reacción puede ser, si no exactamente afirmación, entonces aceptación del universo y del lugar de la vida humana dentro de él. Esto no tiene por qué basarse en algo trascendente o divino, la inexistencia del yo o la inmortalidad del alma. El más allá que exige es colectivo. El sentido de la vida —la verdad que nos dice cómo sentirnos respecto de todo el cosmos residual— residiría

en nuestro progreso titubeante, quizá perpetuo, hacia la justicia en este mundo.

Esta visión es menos distante de la religión de lo que parece. Con frecuencia se dice que la creencia religiosa se origina en el miedo a la muerte, que aspira a consolarnos en nuestra mortalidad. Pero esa visión es simplista. Como sostenía el teólogo pionero John Bowker, la omnipresente injusticia de nuestro mundo, donde los inocentes sufren y los culpables quedan impunes, clama por una solución metafísica.[42]Por eso las religiones buscan la justicia en un mundo más allá de este, o tachan de mera ilusión el mundo que conocemos. De otro modo, la verdad resultaría intolerable. La finalidad de ser inmortales no es simplemente burlar a la muerte, sino dar cabida a la justicia que nuestra mortalidad frustra. El virtuoso ha de ser recompensado y el vicioso condenado, y si ello no sucede en este mundo, entonces debe ocurrir en otro. Lo primero es la justicia, al igual que en mi versión del sentido de la vida.

Yo no creo en otro mundo que compense el nuestro. Si hay algún sentido por descubrir, hemos de hallarlo en la forma de la historia, el arco del universo moral que se dobla, o no se dobla, hacia la justicia. Esta manera de entender la historia humana, y su relación con el futuro, fue concebida poco después de la Ilustración, en torno a la misma época que «el sentido de la vida». Para Hegel, la historia es el proceso inteligible del «espíritu» que aspira a la autoconciencia y la libertad humana.[43]Para Marx, según una lectura estándar, es la inexorable sucesión de modos económicos mediante la cual el comunismo primitivo cede el paso a la agricultura, al feudalismo, al capitalismo y, finalmente, al comunismo superior, cuyo estandarte reza: «¡De cada cual según su capacidad, a cada cual según sus necesidades!».[44]El truco está en que Hegel y Marx, como escatólogos religiosos, conciben la dirección de la historia humana como determinada de antemano. Hay un estado final hacia el que todos estamos avanzando inevitablemente. Yo no creo que eso sea cierto. El arco del universo moral depende de lo que hagamos, y eso depende de nosotros.

Yo no soy optimista por naturaleza. Cuando observo adónde nos encaminamos, me quedo aterrorizado, sobre todo por el cambio

climático. No es solo que este esté causando, y vaya a precipitar cada vez más, daños injustos y arrolladores, sino que el progreso en todas las dimensiones de la injusticia —la desigualdad social y económica, la violencia y la exclusión, el tambaleo de la democracia— depende del capeo del temporal. Si el cambio climático aboca a la inseguridad alimentaria e hídrica generalizada, la migración, los conflictos y las guerras masivas, podemos olvidarnos de la igualdad y de los derechos humanos.

Que el cambio climático amenaza el sentido de la vida no es mera retórica; es la pura realidad. La vida humana *podría* tener sentido. Su sentido podría consistir en avanzar con dificultad, de manera lenta, dolorosa y contingente hacia una justicia que repare, hasta donde sea capaz, las atrocidades del pasado. Si la historia humana tuviera esa forma, deberíamos aceptarla y desempeñar nuestro papel. En nuestro pequeño rincón del vasto e indiferente cosmos, habríamos creado un hogar. Si el cambio climático conduce, por el contrario, hacia el colapso social, ese sentido se perderá, no en la absurdidad, sino en la vergüenza.

En su obra *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*, el filósofo de la Escuela de Frankfurt Walter Benjamin, amigo y colega de Adorno, rehusaba retratar el pasado en términos de progreso.[45]Se aparece al «ángel de la historia —escribe— como una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado». Pero, en la profética imagen de Benjamin, «sopla un huracán [que] le empuja irremediablemente hacia el futuro», y no es capaz de detenerse a reparar el daño: «Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso».[46]A nosotros nos corresponde interrumpir el huracán, apoderándonos del presente para conferir sentido al pasado. En sus notas para el ensayo sobre la historia, Benjamin empleaba otra acertada analogía: la máquina de vapor. «Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia —escribió—. Pero tal vez se trate de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren.»[47]

Nuestra tarea actual consiste en accionar el freno de emergencia sobre el cambio climático, junto con la injusticia, doméstica y global, ligada al género y a la raza, con la que este se halla entrelazado. Nuestros

esfuerzos conformarán los hechos que nos indicarán cómo sentirnos, y si estaremos o no a la altura del desafío. Las cosas pueden pintar mal, pero recordemos cómo pintaban antes, cuando afrontábamos el vacío de la absurdidad. La pregunta por el sentido de la vida es inteligible y la respuesta depende de nosotros.

Hoy en día, el futuro es incierto. No podemos estar seguros de cómo se doblará el arco de la historia, apenas podemos sospecharlo. Por consiguiente, no somos capaces de decir qué sentido tiene la vida humana, si es que posee algún sentido. La cuestión pendiente es cómo hemos de sentirnos ante tamaña ignorancia. ¿Qué reacción total tiene sentido cuando el significado de la vida es incierto y está en riesgo? ¿Deberíamos ser elevados por la esperanza o aplastados por la desesperación?

7

Esperanza

Uno de mis héroes filosóficos es Diógenes el Cínico, un adversario de Platón en la antigua Grecia. Diógenes era divertido. Cuando escuchó la definición platónica del hombre como un bípedo implume, Diógenes se presentó en la puerta de la Academia blandiendo un pollo desplumado y declarando: «¡He aquí el hombre de Platón!».[1]Para Diógenes, la filosofía era un arte escénico, algo que ha de ser vivido, no solo discutido. Era un hombre de principios. Desestimando los diálogos de Platón como «una pérdida de tiempo», mostraba su fe en la práctica sobre la teoría, y en la virtud sobre la riqueza, viviendo en una tinaja en las calles de Atenas.[2]Llevaba una lámpara con la que declaraba buscar, sin éxito, a un auténtico ser humano. Diógenes era inspirador. Era un revolucionario político, un «ciudadano del mundo» que soñaba con una igualdad inimaginable en su época.[3]«Cuando le preguntaban qué era lo más valioso de la vida, [Diógenes] decía: “La esperanza”.»[4]

La idea de que la esperanza es empoderadora, noble e incluso audaz ha llegado a ser una opinión convencional, pero no siempre lo fue. Para explicar por qué la esperanza merece un capítulo en este libro, una entrada en el catálogo de las adversidades humanas, hemos de retrotraernos a la caja de Pandora —de hecho, otro recipiente— y al poeta griego Hesíodo, que vivió cuatrocientos años antes que Platón.

Hesíodo, contemporáneo de Homero y que escribió en el siglo VIII a. C., cuenta la historia de Prometeo, el mortal que robó el fuego a los dioses, y cómo Zeus se vengó del género humano. Zeus ordenó a Hefesto que forjase a una mujer hermosa, que fue animada por Atenea y enviada a la

Tierra por Hermes. Esa mujer, llamada Pandora, nos trajo una caja llena de «regalos»: enfermedad, aflicción y todos los males de la vida. Pandora abrió la caja para desatar todas las plagas sobre la humanidad, y la cerró antes de que pudiera escapar la esperanza. Esta es representada por algunos como un consuelo divino, pero eso son ilusiones. La caja de Pandora solo traía maldiciones, y una de ellas era la esperanza. Como explica Hesíodo: «El holgazán, aferrado a una vana esperanza y falto de sustento, se lanza continuos reproches en su corazón. No es buena la esperanza que acompaña al pobre que sentado en la tertulia no tiene bastante alimento».[5]Cruzamos los dedos con la esperanza de que todo salga bien, en lugar de dar pasos inciertos y arduos para que eso suceda. Para Hesíodo, la esperanza es un narcótico.

No obstante, el mito de Hesíodo, en el que la esperanza se presenta como una plaga más, resulta equívoco. La cuestión es qué significa que quede aprisionada en la caja. Pandora libera las otras plagas para que caigan sobre nosotros. ¿Acaso, al mantener confinada a la esperanza, no buscaba que quedáramos liberados de sus tentaciones? ¿O nuestra maldición consiste en vivir *sin* esperanza, en cuyo caso esta es algo bueno, pero algo que no podemos tener? ¿Por qué estaba entonces en la caja de los males de Pandora? La esperanza parece imposible de situar.[6]

Hasta hace poco yo no pensaba mucho en la esperanza y, cuando lo hacía, era con recelo. Mi dolor crónico ha venido para quedarse. Esperar otra cosa supone ser deshonesto. Y cuando hay algo que hacer, lo que importa es hacerlo, no si uno lo hace con esperanza o con resignación. La esperanza no es importante para mí. Mi psicoterapeuta discrepa. Ella cree que su significación en mi vida aparece en mi resistencia a ella. El problema estriba en que la esperanza me da miedo, y lo que yo necesito es valor.

Yo no soy el único. Para muchos, la esperanza se difumina en ilusiones. Y cuanto mayor es nuestra esperanza, más nos arriesgamos a caer en la desesperación. ¿Por qué someternos a ello? También nos aferramos a la esperanza, una aparente fuente de luz, cuando corren tiempos oscuros.

He llegado a pensar que ninguno de nosotros está equivocado. La esperanza es y debería ser un objeto de ambivalencia. Encerrada en la caja de Pandora, la esperanza es inútil a la par que esencial.

Ahora bien, ¿qué es la esperanza? Los filósofos han derramado algo de tinta sobre este asunto en los últimos años y, en medio de la discrepancia, ha surgido un amplio consenso.[7]La esperanza posee ingredientes tanto del deseo como de la creencia. Esperar algo supone en parte desearlo, en parte verlo como posible, aunque no inevitable. Uno no espera aquello que no desea. Tampoco espera lo que es imposible ni lo que está seguro de que va a suceder. Más aún, esperar algo supone pensar que no depende totalmente de uno.[8]No tiene sentido esperar lo que podemos simplemente ocasionar. La esperanza es una concesión a aquello que no podemos controlar.

Las dos caras de la esperanza, el deseo y la creencia, adoptan formas sustantivas. Así, la esperanza es algo más que ocioso anhelo: implica apego emocional. Por ese motivo Søren Kierkegaard hablaba de «pasión» al definir la esperanza como «una pasión por lo que es posible».[9]Del mismo modo, no basta con tener lo que podríamos llamar «creencia ociosa». Con ello me refiero a que para la esperanza no es suficiente con que concibamos algo como posible: hemos de tratar esa posibilidad como «viva». No necesitamos ser optimistas; las probabilidades pueden ser tan bajas como queramos. Pero tenemos que tomarnos en serio la posibilidad en la práctica: esta ha de ser la clase de cosa que podemos planear, aunque solo sea como una contingencia. (Si deseamos que el análisis de sangre sea erróneo, y sabemos que eso es posible, en principio, pero descartamos esa posibilidad, ya no tenemos esperanza en que el análisis sea negativo.) Cuando estás apegado a una posibilidad que has descartado, tu actitud hacia ella es la desesperación. Cuando el apego se desvanece, estás resignado.

Es mucho más fácil decir por qué la desesperación es mala que por qué la esperanza es buena. Nos desesperamos cuando las cosas son imposibles, pero seguimos apegados a ellas. «La relación ha terminado; ella se ha marchado para siempre», llora el amante rechazado. El paciente terminal solloza: «No hay cura». Lo que sienten es aflicción o algo semejante. El dolor de la pasión por una posibilidad que ha muerto.

Ahora bien, eso no significa que la esperanza tenga mérito. A veces, la imposibilidad es un hecho. El Alzheimer de mi madre no va a mejorar, solo a empeorar, y sería una estupidez esperar lo contrario, por mucho

que desee otra cosa. Incluso allí donde la esperanza es racional, ¿qué tiene de bueno? Estoy pensado en las dos últimas elecciones estadounidenses, cuando veía los resultados con agonizante esperanza. No había nada que hacer, salvo controlar mi ansiedad y suplicar vehementemente el mejor resultado. ¿Qué valor hay en ello? La esperanza coexiste con la quiescencia. Si hay coraje en la esperanza, es el coraje para afrontar el miedo a la decepción que la esperanza crea. Cuando las cosas salen mal, la esperanza es más desgarradora que la desesperación.

Así pues, Hesíodo tiene su parte de razón. La esperanza puede ser engañosa, dócil, desalentadora. ¿Por qué celebrar su papel en la vida? La escritora y activista Rebecca Solnit, en un libro que escribió a raíz de la invasión de Irak de 2003, se alzó en defensa de la esperanza: «La esperanza no es como un billete de lotería que puedes agarrar sentado en el sofá», decía. Antes bien,

> [...] la esperanza debería empujar a salir de casa, porque te hará falta todo lo que tienes para alejar el futuro de la guerra interminable, de la aniquilación de los tesoros de la tierra y la opresión de los pobres y los marginados. La esperanza significa que otro mundo puede ser posible, pero no está prometido ni garantizado. La esperanza llama a la acción; la acción es imposible sin esperanza.[10]

El problema es que la esperanza puede ser como agarrar un billete de lotería y no tiene por qué empujarte a salir de casa. Como yo sé perfectamente, puedes esperar intensamente mientras estás tumbado en el sofá viendo las noticias. La llamada a la acción viene de otro lugar.

Solnit puede tener razón en que la acción es imposible sin esperanza: cuando el éxito no está garantizado, no puedes esforzarte por conseguir aquello que te importa sin esperar lograrlo o al menos hacer progresos. Aquí es donde arranca el mito del valor de la esperanza. La esperanza es una precondición de aquello que importa: la búsqueda del cambio significativo. Pero eso no torna la esperanza valiosa en sí misma. Pensemos en Prometeo, forjando el hierro en las llamas. No podría fabricar arados ni espadas sin un calor intenso, pero la temperatura del metal, el humo y las chispas son, a lo sumo, medios para un fin. La esperanza es como el punto de forja del hierro: la temperatura a la que este puede ser forjado. La esperanza es el punto en el que podemos ser movidos a actuar. Pero no es la fuente de calor que nos lleva hasta ese punto ni la fuerza que nos hace avanzar, el golpe de martillo con el que doblegamos el mundo. Al igual que el hierro caliente, la esperanza es

peligrosa: puede lastimarnos. Y, por sí sola, la esperanza no hace absolutamente nada.

Los activistas que valoran la esperanza reconocen con frecuencia estas circunstancias. Así, Patrisse Cullors, una de las fundadoras de Black Lives Matter [Las Vidas de los Negros Importan], es citada por Solnit en una edición posterior de su libro. La misión de Black Lives Matter, afirmaba Cullors, es brindar «esperanza e inspiración para la acción colectiva con el fin de construir el poder colectivo para lograr la transformación colectiva, enraizada en la aflicción y la furia, pero orientada hacia la visión y los sueños».[11]Las fuerzas motrices son aquí la aflicción y la furia, no la esperanza. La esperanza no nos inspira para actuar: deja espacio para que la aflicción y la furia lo hagan. También el miedo puede ser una fuerza motivadora, como lo es para quienes trabajan en el cambio climático. «No quiero que estéis esperanzados —dijo la activista Greta Thunberg ante un público en el Foro Económico Mundial de Davos—. Quiero que sintáis pánico.»[12]La esperanza es compatible con la inacción. Es una precondición de algo bueno —de afanarse, con incertidumbre, para conseguir aquello que importa—, pero no es buena en sí misma.

Si estás intentando encontrar una terapia para tu enfermedad, adaptarte a la discapacidad, lidiar con la soledad o escapar de ella, triunfar contra todo pronóstico o aprender del fracaso, estás viviendo con esperanza. Dependiendo de tu temperamento, podrás sentirte bien al respecto o, al igual que yo, acosado por el temor. Si la esperanza te genera ansiedad, necesitarás coraje. Mi psicoterapeuta tiene razón: he de combatir el miedo de la esperanza que me impide asumir riesgos. Pero la esperanza por sí sola es vana; un prerrequisito, no una meta.

He dicho que la esperanza es y debe ser un objeto de ambivalencia, pero hasta el momento he sido básicamente negativo. La esperanza no hace gran cosa por nosotros: a lo sumo se correlaciona con algo bueno, y la correlación es imperfecta. Cuando perdemos la esperanza, dejamos de intentar las cosas, pero podemos albergar esperanzas sin hacer nada. Y lo que importa es la acción, no la esperanza.

La razón de mi ambivalencia estriba en que la esperanza no es una cosa. Además de la actitud que adoptamos hacia un resultado dado cuando lo esperamos, existe el rasgo de estar esperanzados, de hallar esperanza

allí donde esta ha de hallarse. Podemos inspirarnos aquí en la interpretación de la esperanza en la *Suma teológica*, un éxito de ventas de la teología católica de tres mil páginas, escrito por santo Tomás de Aquino a finales del siglo XIII. Tomás contrasta la esperanza como una «pasión irascible» (un ardiente deseo de lo que no está garantizado) con la virtud teológica de la esperanza cuyo objeto es la vida eterna.[13]Lo que nosotros hemos examinado es la pasión: la fusión del deseo y la creencia requerida para la acción significativa. En este sentido, la esperanza puede ser pasiva, como atestigua la etimología de «pasión». La virtud teológica es diferente. Es una propensión activa de la voluntad mediante la cual uno se aferra a la promesa de la unión con Dios, combatiendo las tentaciones de la desesperación. Aunque yo no soy religioso (no creo en Dios, la trascendencia ni la inmortalidad), pienso que podemos discernir una virtud de forma paralela.

El Aquinate se inspiraba en la teoría aristotélica de la virtud ética, según la cual la virtud es un «término medio» entre los vicios opuestos. Entre la temeridad y la cobardía se sitúa la valentía, por ejemplo, y el hombre generoso no es ni derrochador ni tacaño. Cada virtud supervisa una acción o emoción para la que encuentra un camino intermedio. Los valientes experimentan temor «cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe».[14]Algo similar sucede con la generosidad respecto del dar y del recibir.

Aunque Aristóteles no reconociese la esperanza como una virtud del carácter, su teoría parece encajar.[15]Uno puede estar excesivamente esperanzado, exagerando las probabilidades o negándose a rendirse cuando las posibilidades son tan remotas que deberían desaparecer. O uno puede sentirse excesivamente desesperanzado, minimizando las probabilidades o descartando riesgos que puede merecer la pena correr. La virtud reside entre esos dos extremos. Tener la esperanza adecuada consiste en ser realista respecto de las probabilidades, sin sucumbir a las ilusiones ni dejarse amedrentar por el temor; supone mantener abiertas las posibilidades cuando deberíamos hacerlo. La finalidad de aferrarse a la posibilidad no es sentirse bien —la esperanza

puede ser más dolorosa que la desesperación—, sino mantener vivo el destello de la agencia potencial.

No sé si era esto lo que a Diógenes se le antojaba valioso, pero es una virtud que encontramos en el libro de Solnit, cuyo cuerpo no es una teoría de la esperanza, sino una historia del pasado reciente, que reúne pruebas de que el cambio es posible: desde el fin del *apartheid* en Sudáfrica hasta la caída del muro de Berlín, desde el levantamiento zapatista en México hasta la legalización del matrimonio homosexual, y posteriormente Occupy Wall Street [Ocupa Wall Street], el movimiento Fossil Free [Libres de Combustibles Fósiles] y Black Lives Matter. Desafiando al «ángel de la historia», que contempla «ruina sobre ruina», incapaz de actuar, Solnit invoca «al Ángel de la Historia Alternativa», que nos dice «que nuestras acciones cuentan, que no cesamos de hacer historia, debido tanto a lo que no sucede como a lo que ocurre [...]. El Ángel de la Historia dice "Terrible", pero este ángel dice "Podría ser peor"».[16]La resistencia no es fútil.

La virtud de esperar bien es una cuestión de creencia, de respaldar o buscar la verdad, atendiendo a lo que es posible. Y es una cuestión de voluntad, el coraje de concebir alternativas, incluso cuando no está claro lo que hacer. Así es como deberíamos afrontar las adversidades de la vida, hallando posibilidad donde podamos: la posibilidad de florecer con discapacidad o enfermedad, de abrirnos camino a través de la soledad, el fracaso o el duelo. La cuestión, pues, no es si tener o no esperanza, sino qué deberíamos esperar. En el espíritu de este libro, la respuesta no es una vida ideal. Lo que necesitamos es reconocimiento y lectura atenta de la vida que tenemos. Puedo esperar ignorar mi dolor o hacer algo al respecto, incluso si no espero una cura. Puedo esperar ver de nuevo a mi madre, cogerla de la mano y caminar con ella por la costa, allí donde el estuario reúne las corrientes y el gran puente atraviesa la desembocadura del río, curvándose con la Tierra. Pero sé que no se recuperará.

La esperanza tiene sus límites, y la muerte es uno de ellos. Algunos sueñan con la inmortalidad «subiendo» o copiando los contenidos de su mente en una máquina.[17]Pero como demuestra un simple argumento, están abocados al fracaso, incluso si las máquinas llegan a ser conscientes algún día.[18]Imagínate que «te suben», pero tu cerebro no se

borra, sino que sus «datos» se preservan mediante el proceso de copiado. Y supón que la máquina se conecta a internet. Ahora hay dos sujetos: tú, tal como eras, y la máquina. Esta es a lo sumo un duplicado mental de ti, pero no tú. Pero lo mismo sucede si la máquina se conecta cuando mueres. Tú no sigues adelante; la que sigue es una mera copia de ti.

No podemos sobrevivir a la muerte por medios naturales: se requiere algo trascendente, como la reencarnación o la voluntad de Dios. Si no eres una persona religiosa, no puedes esperar vivir eternamente. Tampoco puedes esperar que lo hagan tus seres queridos. Sigue teniendo sentido llorar su muerte: una forma de desesperación racional. Cada relación es archivada, cada facultad es perdida, de una en una o todas a la vez, pero definitivamente y para siempre. Al parecer, al final no hay esperanza: las luces se apagan.

Pero hemos cerrado los ojos o hemos bajado la mirada. ¡Miremos hacia arriba y a nuestro alrededor! Hay miles de millones de seres humanos y cada año nacen millones. Por parafrasear a Franz Kafka, hay mucha esperanza, un sinfín de esperanzas, solo que no para nosotros.[19]Pero eso es demasiado desalentador. ¿Pues quiénes somos? No solo los vivos, sino el género humano, y hay esperanza para la humanidad y, por ende, para nosotros. Una vez más, la cuestión no es si tener esperanza, sino qué esperar. Podemos esperar que la vida tenga sentido: una marcha lenta y vacilante hacia un futuro más justo.

Nada puede corregir los errores del pasado, que nos acompañarán para siempre, y la lucha por un mundo mejor puede ser interminable. Pero hay esperanza. Consideremos el cambio climático. El calentamiento global no puede evitarse. Ya se ha producido y está empeorando. Pero este desastre viene, literalmente, por grados, y cada incremento marca una diferencia. Cuando no podemos esperar dos grados, podemos esperar dos y medio; cuando no podemos esperar eso, podemos esperar tres. Y, en la esperanza, actuar juntos. Podemos esperar que la Tierra se enfríe con el tiempo y con nuestros esfuerzos. La esperanza nunca muere: «Lo peor no es / mientras podamos decir “Esto es lo peor”».[20]

Cuando no sepamos qué deberíamos esperar, podemos esperar aprender. Hoy en día cuesta imaginar cómo construir una verdadera

democracia o en qué consistiría una reparación significativa por el pasado. Pero queda espacio para lo que el filósofo Jonathan Lear llama «esperanza radical [...] dirigida hacia una bondad futura que trascienda la capacidad actual de comprender lo que es».[21]Con Iris Murdoch, podemos esperar que los nuevos conceptos «extiendan los límites del lenguaje, y les permitan iluminar regiones que estaban anteriormente oscuras».[22]

Otros conceptos que deberíamos dejar atrás: el concepto de la mejor vida como una directriz o una meta, de ser feliz como el bien humano, del interés propio divorciado del bien de los demás. La discapacidad no tiene por qué empeorar la vida y el dolor no tiene por qué dejarnos sin palabras. El amor no tiene por qué merecerse, el duelo no es un error y la mitigación del duelo no supone ninguna traición. La vida no es una narración «que va *in crescendo* hasta alcanzar el clímax», no consiste exclusivamente en hacer cosas.[23]La responsabilidad por la justicia no tiene por qué basarse en la culpa, y aunque no podamos saber si hemos hecho lo suficiente, esa no es razón para no hacer nada. La vida humana no es inevitablemente absurda; hay lugar para la esperanza.

Algunos de estos descubrimientos son modernos; otros son nuevos. Pero algunos tienen raíces más antiguas. En 1991, el poeta irlandés Seamus Heaney escribió *The Cure at Troy* [La cura en Troya], una adaptación de una obra teatral del dramaturgo griego Sófocles, representada por vez primera en 409 a. C., por la época del nacimiento de Diógenes. Los griegos han sitiado la ciudad de Troya; Aquiles, su héroe, ha muerto, y un vidente les dice que no pueden ganar la guerra sin Filoctetes y su arco. El problema es que Filoctetes fue abandonado por Odiseo en el camino a Troya con el pie mordido por una serpiente, infectado y maloliente. «Yo soy aquel / que le abandonó —admite Odiseo— a él y su pie gangrenado / o lo que había sido un pie antes de pudrirse / y ser consumido por las úlceras.»[24][25] La única esperanza es que Odiseo regrese a la isla desierta de Lemnos donde aguarda Filoctetes. Odiseo lleva consigo a Neoptólemo, el afligido hijo de Aquiles. El plan es que Neoptólemo engañe a Filoctetes pintando a Odiseo como su común enemigo, para llevar a Filoctetes de regreso a Troya y ganar así la guerra.

Las cosas no resultan conforme a lo esperado. Reticente a mentir, Neoptólemo sigue adelante inicialmente, granjeándose la confianza de Filoctetes. Pero se siente avergonzado cuando este habla: «Imagínate, hijo, / la bahía completamente vacía. Todos los barcos han desaparecido. / La soledad absoluta. Nada allí, excepto / el batir de las olas y el batir de mi herida abierta».[2627] Neoptólemo lo confiesa todo. Y, sin embargo, le dice a Filoctetes que la profecía de los dioses ha de ser cumplida. Filoctetes debe ir a Troya, donde Asclepio, el sanador, curará su herida. «Entonces cogerás tu arco e irás conmigo a la línea del frente y conquistarás la ciudad. / Todo esto ha de suceder.»[2829] Y así ocurre.

The Cure at Troy [La cura en Troya] es una obra acerca de la enfermedad, la soledad, el duelo, el fracaso, la injusticia, la absurdidad, la esperanza. Habla de la insensibilidad con la que a veces tratamos a los enfermos y a los heridos, la soledad del dolor, la resiliencia de la vida ante el sufrimiento. Trata de cómo la aflicción puede inducirnos a error, las vicisitudes del fracaso y el éxito, las tentaciones de la injusticia y la posibilidad de reparación. Trata del arco del universo moral y de las formas en que el misterio del mundo, su impredecibilidad —el capricho de los dioses— crea o confunde el sentido, cómo deja espacio para la esperanza y para la acción. Es una petición de compasión, de coraje, y un llamamiento a la justicia en un mundo injusto. Cerca del final de la obra, el Coro suplica a Filoctetes que vaya a Troya y luche:

La historia dice: *No hay esperanza*
a este lado de la tumba.
Pero, entonces, una vez en la vida
puede crecer el anhelo por una marejada de justicia,
y hacer que rimen la esperanza y la historia.[3031]

El poeta sabe tan bien como nosotros que «esperanza» e «historia» no riman. Pero un día, en alguna armonía jamás soñada, podrían hacerlo.

AGRADECIMIENTOS

Mi agente, Allison Devereux, hizo posible este libro diciéndome que yo no tenía por qué escribirlo. Le agradezco su paciencia, su tacto y su pericia editorial. Sobre todo, le agradezco su fe en mí como escritor. Gracias, Allison.

Courtney Young, de Riverhead, ha sido una editora perspicaz. Su buen ojo para la oscuridad y el pensamiento turbio me salvó de muchos errores. Chris Wellbelove encontró para el libro un perfecto hogar con Helen Conford, de Hutchinson Heinemann. Gracias, Chris, y gracias, Helen, por leer con tanto esmero, por hacer mi prosa más elocuente y un poco menos sentenciosa, y por indicarme lo que no funcionaba.

Varios amigos leyeron borradores de este libro en manuscrito, con un plazo, en el verano de 2021. Gracias a Matt Boyle y Dick Moran por su compromiso, su aliento y sus críticas. Ellos son para mí dos arquetipos de integridad intelectual y les estoy agradecido por su apoyo. Ian Blecher me envió unos comentarios detallados sobre una primera versión del libro, inspirando numerosos cambios. Me consta que no he estado a la altura de la brillantez de su escritura, pero me he esmerado al máximo. Gracias a Sara Nichols por sus consejos de emergencia sobre el inicio del libro.

A Elle y a Marah les debo más de lo que puedo decir. Su resiliencia y su compañía me mantienen cuerdo. De ambas he aprendido acerca del amor y la pérdida, la justicia y el fracaso. Elle es un modelo de aplomo, integridad y fortaleza moral. Pero las querría aunque no lo fueran. La genialidad de Marah ha influido en cada capítulo de este libro. Nadie ha hecho más para modelar mi vida intelectual o mi sentido de lo que significa ser escritor. Pero también hemos moldeado mutuamente nuestras vidas, por dentro y por fuera, durante veinticinco años. Si vivimos en tiempos turbulentos, me siento afortunado por estar compartiéndolos con ella.

Notas

1. Citado por su hermana Hermine Wittgenstein en «Mein Bruder Ludwig», *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections*, ed. Rush Rhees, Oxford, Blackwell, 1981, págs. 14-25, 18; gracias a Ian Blecher por su ayuda con la traducción.
1. Con mis disculpas a John Berryman; véase «Dream Song 14», *The Dream Songs*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1969, pág. 16: *«Life, friends, is boring. We must not say so»*.
2. Rastreo mi camino hacia la filosofía a través del escritor de terror y ciencia ficción H. P. Lovecraft en «Correspondence: Revisiting H. P. Lovecraft», *Yale Review*, n.º 108, págs. 135-152; publicado en línea como «Lovecraft and Me», <yalereview.org/article/lovecraft-and-me>.
3. Pasé a escribir un libro al respecto: *Midlife: A Philosophical Guide*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2017 (trad. cast.: *En la mitad de la vida: Una guía filosófica*, Barcelona, Libros del Asteroide, 2019).
4. Véase Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century*, trad. Arthur Goldhammer, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2014 (trad. cast.: *El capital en el siglo xxi*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2014); Anne Applebaum, *Twilight of Democracy: The Seductive Lure of Authoritarianism*, Nueva York, Doubleday, 2020 (trad. cast.: *El ocaso de la democracia: La seducción del autoritarismo*, Barcelona, Debate, 2021).
5. Platón, *Republic*, trad. G. M. A. Grube y C. D. C. Reeve (1992), 352d, en Platón, *The Complete Works*, ed. John M. Cooper, Indianápolis, Hackett Publishing, 1997, pág. 996 (trad. cast.: *República*, en *Diálogos IV*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1986).
6. Véase Aaron Garrett, «Seventeenth-Century Moral Philosophy: Self-Help, Self-Knowledge, and the Devil's Mountain», *Oxford Handbook of the History of Ethics*, ed. Roger Crisp, Oxford, Oxford University Press, 2013, págs. 229-279.
7. Véase Gavin Lawrence, «Aristotle and the Ideal Life», *Philosophical Review*, n.º 102, 1993, págs. 1-34.
8. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, trad. David Ross y ed. Lesley Brown, Oxford, Oxford University Press, 2009, 1177b32-1178a2 (trad. cast.: *Ética nicomáquea - Ética eudemia*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1985).
9. Entre las excepciones figura Alasdair MacIntyre (en *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago, Open Court Publishing, 1999, pág. 4 [trad. cast.: *Animales racionales y dependientes: Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, Barcelona, Paidós, 2001]): «Surge por tanto la pregunta: ¿qué diferencia supondría para la filosofía moral que tratásemos los hechos de la vulnerabilidad y la aflicción, así como los hechos relacionados de la dependencia, como fundamentales para la condición humana?».
10. Shelly Kagan, «An Introduction to Ill-Being», *Oxford Studies in Normative Ethics*, n.º 4, 2015, págs. 261-288, 262, 263.
11. Esta tendencia es criticada en dos libros recientes: Barbara Ehrenreich, *Bright-Sided: How Positive Thinking Is Undermining America*, Nueva York, Picador, 2009, y Oliver Burkeman, *The Antidote: Happiness for People Who Can't Stand Positive Thinking*, Nueva York, Farrar, Straus and

Giroux, 2012 (trad. cast.: *El antídoto: Felicidad para gente que no soporta el pensamiento positivo*, Madrid, Indicios, 2013).
12. Véase Epicteto, «Handbook», *Discourses, Fragments, Handbook*, trad. Robin Hard, Oxford, Oxford University Press, 2014 (trad. cast.: *Enquiridión*, Barcelona, Anthropos, 1991), y para las adaptaciones contemporáneas, William Irvine, *A Guide to the Good Life: The Ancient Art of Stoic Joy*, Oxford, Oxford University Press, 2008 (trad. cast.: *El arte de la buena vida: Un camino hacia la alegría estoica*, Barcelona, Paidós, 2019), y Massimo Pigliucci, *How to Be a Stoic*, Nueva York: Basic Books, 2017 (trad. cast.: *Cómo ser un estoico: Utilizar la filosofía antigua para vivir una vida moderna*, Barcelona, Ariel, 2018).
13. La filósofa Susan Neiman llegó al extremo de reescribir la historia de la filosofía moderna como una meditación sobre los hechos del mal natural y moral; véase *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2002 (trad. cast.: *El mal en el pensamiento moderno: Una historia no convencional de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012).
14. Stephen Mitchell, *The Book of Job*, San Francisco, North Point Press, 1987, págs. 6 y 8.
15. Ibídem, pág. 91.
16. Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Londres, Routledge, 1970, págs. 35-36 (trad. cast.: *La soberanía del bien*, Barcelona, Taurus, 2019).
17. Robert Frost, «A Servant to Servants», *Complete Poems of Robert Frost*, Nueva York, Rinehart and Winston, 1964, pág. 83.
18. El caso de Maya está inspirado en «Experience Machine» de Robert Nozick; véase *Anarchy, State, and Utopia*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1974, págs. 42-45 (trad. cast.: *Anarquía, Estado y utopía*, Londres, Innisfree, 2015).
19. Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, 1889, trad. Richard Polt, Indianápolis, Hackett Publishing, 1997, pág. 6 (trad. cast.: *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza, 2013).
20. Platón, *Republic*, 361e; Platón, *Complete Works*, pág. 1.002 (trad. cast.: *República*, en *Diálogos IV*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1986).
21. William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, 1902, ed. Matthew Bradley, Oxford, Oxford University Press, 2012, pág. 35 (trad. cast.: *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 1994).
22. John Berger, *Hold Everything Dear: Dispatches on Survival and Resistance*, Nueva York, Vintage, 2007, pág. 102.
23. Simone Weil, «Essay on the Concept of Reading», 1941/1946, *Late Philosophical Writings*, trad. Eric O. Springsted y Lawrence E. Schmidt, South Bend, Indiana, University of Notre Dame Press, 2015, págs. 21-28.
24. Bernard Williams, *Morality: An Introduction to Ethics*, Cambridge, Massachusetts, Cambridge University Press, 1972, pág. xvii. (trad. cast.: *Introducción a la ética*, Madrid, Cátedra, 1987, pág. 11).
1. Sandra Gilbert y Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1979, pág. 3 (trad. cast.: *La loca del desván. La escritora y la imaginación literaria del siglo XIX*, Madrid, Cátedra, 1998).
2. Susan Gubar, *Memoir of a Debulked Woman: Enduring Ovarian Cancer*, Nueva York, Norton, 2012; Virginia Woolf, «On Being Ill», *The New Criterion*, n.º 4, 1926, págs. 32-45.
3. Hilary Mantel, «Meeting the Devil», *London Review of Books*, 4 de noviembre de 2010.
4. Gubar, *Debulked Woman*, págs. 143 y 243.
5. Referencia al Libro de Job del Antiguo Testamento. *(N. del T.)*
6. Véase Christopher Boorse, «On the Distinction between Disease and Illness», *Philosophy and Public Affairs*, n.º 5, 1977, págs. 49-68, modificado por Havi Carel, *Phenomenology of Illness*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pág. 17.

7. Rosemarie Garland-Thomson, *Extraordinary Bodies: Figuring Physical Disability in American Literature and Culture*, Nueva York, Columbia University Press, 1997, pág. 6.
8. Elizabeth Barnes, *The Minority Body: A Theory of Disability*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pág. 1. Al igual que Barnes, yo me centro en el cuerpo: la discapacidad cognitiva y psicológica plantean complicaciones en las que no puedo entrar aquí. Sobre este asunto, véase Barnes, *Minority Body*, pág. 3, y sus «Replies to Commentators», *Philosophy and Phenomenological Research*, n.º 100, 2020, págs. 232-243 y 236-242.
9. Garland-Thomson considera que la discapacidad es el impacto negativo de la «deficiencia» (que es una disfunción biológica) en condiciones sociales adversas (Garland-Thomson, *Extraordinary Bodies*, capítulos 1 y 2); Barnes lo considera el foco de atención del movimiento por los derechos de las personas con discapacidad (Barnes, *Minority Body*, capítulo 1).
10. Véase Barnes, *Minority Body*, capítulos 2 y 3.
11. Jon J Muth, *Zen Shorts*, Nueva York, Scholastic, 2005 (trad. cast.: *Cuentos zen para meditar en shorts*, México, Loqueleo – Santillana, 2019).
12. Samuel R. Bagenstos y Margo Schlanger, «Hedonic Damages, Hedonic Adaptation, and Disability», *Vanderbilt Law Review*, n.º 60, 2007, págs. 745-800, 763. Véase también Daniel Gilbert, *Stumbling on Happiness*, Nueva York, Vintage, 2006, pág. 153 (trad. cast.: *Tropezar con la felicidad*, Barcelona, Ariel, 2017); Erik Angner, Midge N. Ray, Kenneth G. Saag y Jeroan J. Allison, «Health and Happiness among Older Adults», *Journal of Health Psychology*, n.º 14, 2009, págs. 503-512; y Carel, *Phenomenology*, págs. 131-135.
13. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, trad. David Ross y ed. Lesley Brown, Oxford, Oxford University Press, 2009, 1097b16 (trad. cast.: *Ética nicomáquea - Ética eudemia*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1985).
14. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1097b17 (trad. cast.: *Ética nicomáquea - Ética eudemia*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1985).
15. Jonathan Haidt, *The Happiness Hypothesis: Finding Modern Truth in Ancient Wisdom*, Nueva York, Basic Books, 2006, págs. 156-157 (trad. cast.: *La hipótesis de la felicidad: La búsqueda de verdades modernas en la sabiduría antigua*, Barcelona, Gedisa, 2006).
16. Herman Melville, *Bartleby the Scrivener*, Brooklyn, Melville House, 2004; publicado originalmente como «Bartleby, the Scrivener: A Story of Wall-Street», *Putnam's Monthly Magazine*, noviembre-diciembre de 1853 (trad. cast. *Bartleby, el escribiente*, Madrid, El País, 2007).
17. Melville, *Bartleby*, pág. 17 (trad. cast.: *Bartleby, el escribiente*, Madrid, El País, 2007, pág. 19).
18. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1097b16 (trad. cast.: *Ética nicomáquea - Ética eudemia*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1985).
19. Karl Marx y Friedrich Engels, *The German Ideology*, 1846, en *Karl Marx: Selected Writings*, ed. David McLellan, Oxford, Oxford University Press, 2000, págs. 175-208, 185 (*La ideología alemana*, Montevideo/Barcelona, Ediciones Pueblos Unidos/Ediciones Grijalbo, 1974, pág. 34).
20. Véase Joseph Raz, *Value, Respect, and Attachment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 (trad. cast.: *Valor, respeto y apego*, Bogotá, Universidad del Externado de Colombia, 2004).
21. Los detalles de este párrafo están basados en *Veeck as in Wreck: The Autobiography of Bill Veeck*, Nueva York, Putnam, 1962, escrito por Bill Veeck con el autor Ed Linn.
22. Harriet McBryde Johnson, *Too Late to Die Young*, Nueva York, Picador, 2005, pág. 15.
23. Ibídem, págs. 207-208.
24. Véase Barnes, *Minority Body*, capítulo 4.
25. Véase Mark Hopwood, «"Terrible Purity": Peter Singer, Harriet McBryde Johnson, and the Moral Significance of the Particular», *Journal of the American Philosophical Association*, n.º 4, 2016, págs. 637-655.
26. Bagenstos y Schlanger, «Hedonic Damages, Hedonic Adaptation, and Disability».
27. Véase, por ejemplo, Guy Kahane y Julian Savulescu, «Disability and Mere Difference», *Ethics*, n.º 126, 2016, págs. 774-788.

28. Barnes, *Minority Body*, pág. 148.
29. Ibídem, pág. 147.
30. Seana Shiffrin, «Wrongful Life, Procreative Responsibility, and the Significance of Harm», *Legal Theory*, n.º 5, 1999, págs. 117-148, 127-128.
31. A este respecto discrepo de Barnes, quien adopta una línea más radical: «De hecho, no existe discrepancia entre los casos de hacer que un niño pequeño sea discapacitado y hacer que un niño pequeño sea no discapacitado» (Barnes, *Minority Body*, pág. 154).
32. Erik Angner *et al*., «Health and Happiness among Older Adults», pág. 510.
33. Woolf, «On Being Ill», pág. 34.
34. Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford, Oxford University Press, 1985, pág. 5.
35. Véase George Pitcher, «Pain Perception», *Philosophical Review*, n.º 79, 1970: págs. 368-393.
36. Mantel, «Meeting the Devil».
37. Pitcher, «Pain Perception», pág. 371.
38. Drew Leder, *The Absent Body*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, pág. 74. Leder está en deuda con los fenomenólogos precedentes, quizá especialmente con Sartre sobre «El cuerpo»; véase Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, 1943, trad. Sarah Richmond, Londres, Routledge, 2018 (trad. cast.: *El ser y la nada*, Madrid, Alianza Editorial, 1989).
39. René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, 1641, trad. John Cottingham, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pág. 64 (trad. cast.: *Discurso del método; Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 2003, pág. 174).
40. Maurice Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception: And Other Essays*, ed. James M. Edie, Evanston, Illionis, Northwestern University Press, 1964, pág. 5, citado en Carel, *Phenomenology*, pág. 34.
41. David K. Lewis, «Finkish Dispositions», *Philosophical Quarterly*, n.º 47, 1997, págs. 143-158; C. B. Martin, «Dispositions and Conditionals», *Philosophical Quarterly*, n.º 44, 1994, págs. 1-8.
42. Alphonse Daudet, *In the Land of Pain*, 1930, trad. y ed. Julian Barnes, Nueva York, Vintage, 2003, pág. 44 (trad. cast.: *En la tierra del dolor*, Barcelona, Alba, 2003).
43. El eslogan se atribuye con frecuencia a John Rawls, pero él no utiliza estas palabras. Menciona «la distinción entre personas» y «la pluralidad y singularidad de los individuos» (*A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1971, págs. 27 y 29 [trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979]). La frase parece derivar, en cambio, de un oscuro filósofo sudafricano, J. N. Findlay, quien entre paréntesis menciona «la separación de las personas [...] *los* hechos básicos para la moralidad» (*Values and Intentions: A Study in Value-Theory and Philosophy of Mind*, Londres, Allen & Unwin, 1961, pág. 299). Véase también Robert Nozick sobre las «restricciones colaterales» o los derechos a la no interferencia, y «el hecho de nuestras existencias separadas» (*Anarchy, State, and Utopia*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1974, págs. 32-33 [trad. cast.: *Anarquía, Estado y utopía*, Londres, Innisfree, 2015]).
44. Daudet, *In the Land of Pain*, págs. 6 y 24-25 (trad. cast.: *En la tierra del dolor*, Barcelona, Alba, 2003).
45. Leder, *Absent Body*, pág. 76.
46. Emily Dickinson, *The Complete Poems*, Nueva York: Little, Brown and Company, 1960, págs. 323-324.
47. Daudet, *In the Land of Pain*, pág. 79 (trad. cast.: *En la tierra del dolor*, Barcelona, Alba, 2003).
48. El origen del dicho es un misterio. En mi investigación sobre la idea de mear por otros he encontrado una única fuente: el filósofo y revolucionario escocés John Oswald, quien comparaba la democracia representativa con la idea de que deberíamos «mear por poderes», lo cual es una locura. Véase John Oswald, *The Government of the People, Or a Sketch of a Constitution for the Universal Commonwealth*, 1792, citado en David V. Erdman, *Commerce Des*

Lumières: John Oswald and the British in Paris, 1790-1793, Columbia, University of Missouri Press, 1986, pág. 293.
49. Anne Boyer, *The Undying*, Nueva York, Picador, 2019, pág. 239 (trad. cast.: *Desmorir: Una reflexión sobre la enfermedad en un mundo capitalista*, Madrid, Sexto Piso, 2021).
50. Daudet, *In the Land of Pain*, pág. 25 (trad. cast.: *En la tierra del dolor*, Barcelona, Alba, 2003).
51. Carel, *Phenomenology*, pág. 77.
1. Emily White, *Lonely: Learning to Live with Solitude*, Nueva York, Harper, 2010, págs. 74-75 (trad. cast.: *La habitación vacía: Aprender a convivir con la soledad*, Madrid, Aguilar, 2011).
2. Noreena Hertz, *The Lonely Century*, Londres, Sceptre, 2020, pág. 1 (trad. cast.: *El siglo de la soledad: Recuperar los vínculos humanos en un mundo dividido*, Barcelona, Paidós, 2021).
3. Kieran Setiya, *Five Questions*, *podcast*, <anchor.fm/kieran-setiya>.
4. David Riesman, Nathan Glazer y Reuel Denney, *The Lonely Crowd*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1950; Philip Slater, *The Pursuit of Loneliness*, Boston, Beacon Press, 1970 (trad. cast.: *La soledad en la sociedad norteamericana*, Barcelona, Península, 1978); Vance Packard, *A Nation of Strangers*, Filadelfia, D. McKay Company, 1972 (trad. cast.: *Una nación de desconocidos*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1974); Robert D. Putnam, *Bowling Alone*, Nueva York, Simon & Schuster, 2000 (trad. cast.: *Solo en la bolera: Colapso y resurgimiento de la comunidad norteamericana*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2002); Sherry Turkle, *Alone Together*, Nueva York, Basic Books, 2011.
5. Miller McPherson, Lynn Smith-Lovin y Matthew E. Brashears, «Social Isolation in America: Changes in Core Discussion Networks over Two Decades», *American Sociological Review*, n.º 71, 2006, págs. 353-375; citado en John Cacioppo y William Patrick*, Loneliness: Human Nature and the Need for Social Connection*, Nueva York, Norton, 2008, págs. 52 y 247; White, *Lonely*, págs. 222-223; y Hertz, *The Lonely Century*, págs. 10-11.
6. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962 (trad. cast.: *La teoría política del individualismo posesivo: De Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, 2005).
7. Véase Fay Bound Alberti, *A Biography of Loneliness*, Oxford, Oxford University Press, 2019, págs. 18-20 (trad. cast.: *Una biografía de la soledad*, Madrid, Alianza, 2022).
8. Alberti, *A Biography of Loneliness*, págs. 10 y 30-37.
9. Charles Dickens, *Sketches by Boz*, Londres, John Macrone, 1836, «Thoughts about People» (trad. cast.: *Escenas de la vida de Londres por "Boz"*, Madrid, Abada, 2009).
10. Claude S. Fischer, «The 2004 GSS Finding of Shrunken Social Networks: An Artifact?», *American Sociological Review*, n.º 74, 2009, págs. 657-669.
11. Anthony Paik y Kenneth Sanchagrin, «Social Isolation in America: An Artifact», *American Sociological Review*, n.º 78, 2013, págs. 339-360.
12. Claude S. Fischer, *Still Connected: Family and Friends in America Since 1970*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 2011.
13. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, trad. David Ross y ed. Lesley Brown, Oxford, Oxford University Press, 2009, 1155a5-6 (trad. cast.: *Ética nicomáquea - Ética eudemia*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1985).
14. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1739-1740, eds. David Fate Norton y Mary J. Norton, Oxford, Oxford University Press, 2007, 2.2.5 (trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, 2 vols. Madrid, Editora Nacional, 1981).
15. William Wordsworth, «"I Wandered Lonely as a Cloud"», 1804, *Selected Poems*, ed. Stephen Gill, Londres, Penguin, 2004, pág. 164.
16. «*That inward eye / Which is the bliss of solitude.*» *(N. del T.)*
17. Rainer Maria Rilke, *Letters to a Young Poet*, 1929, trad. M. D. Herter Norton, Nueva York, Norton, 1934, pág. 30 (trad. cast.: *Cartas a un joven poeta*, Madrid, Alianza, 2012).
18. W. H. Auden, «New Year Letter», *Collected Poems*, Nueva York, Vintage, 1976, pág. 204.

19. Anthony Storr, *Solitude: A Return to the Self*, Nueva York, Free Press, 1988 (trad. cast.: *Soledad*, Madrid, Debate, 2001).
20. Keith Thomas, *The Ends of Life: Roads to Fulfilment in Early Modern England*, Oxford, Oxford University Press, 2009, capítulo 6.
21. Ibídem, pág. 191.
22. Allan Silver, «Friendship in Commercial Society: Eighteenth-Century Social Theory and Modern Sociology», *American Journal of Sociology*, n.º 6, 1990, págs. 1474-1504; Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776, eds. R. H. Campbell y A. S. Skinner, Oxford, Oxford University Press, 1975 (trad. cast.: *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Madrid, Ministerio de Economía y Competitividad, 2014).
23. Véase David Vincent, *A History of Solitude*, Cambridge, Polity, 2020, págs. 153-155 (trad. cast.: *Una historia de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2022); Radclyffe Hall, *The Well of Loneliness*, Londres, Jonathan Cape, 1928 (trad. cast.: *El pozo de la soledad*, Barcelona, La Tempestad, 2003).
24. Véase Vincent, *A History of Solitude*, pág. 251, respondiendo a Turkle, *Alone Together*.
25. Cacioppo y Patrick, *Loneliness*, pág. 5.
26. Ibídem, págs. 93-99.
27. Ibídem, pág. 105.
28. L. F. Berkman y S. L. Syme, «Social Networks, Host Resistance and Mortality: A Nine-Year Follow-up Study of Alameda County Residents», *American Journal of Epidemiology*, n.º 109, 1979, págs. 186-204.
29. Cacioppo y Patrick, *Loneliness*, pág. 8.
30. René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, 1641, ed. John Cottingham, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pág. 21 (trad. cast.: *Discurso del método; Meditaciones metafísicas*, Madrid, Espasa-Calpe, 2003, pág. 174).
31. Véase G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, 1807, trad. A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977 (trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Abada, 2018), y, más explícitamente, las secciones de la *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, 1830 (trad. cast.: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Abada, 2017), publicadas como *Philosophy of Mind*, trad. W. Wallace y A. V. Miller, y revisadas con introducción y comentario de Michael Inwood, Oxford, Oxford University Press, 1971/2007.
32. Jean-Paul Sartre, *Existentialism Is a Humanism*, 1945, trad. Carol Macomber, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 2007, pág. 41. (trad. cast.: *El existencialismo es un humanismo*, Madrid, Santillana, 1996, pág. 33).
33. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1953 (trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Madrid, Trotta, 2021).
34. Aristóteles, *Politics*, trad. Ernest Barker y ed. R. F. Stalley, Oxford, Oxford University Press, 1995, 1253a (trad. cast.: Aristóteles, *Política*, Barcelona, Nueva Biblioteca Clásica Gredos, 2022).
35. Véase Michael Tomasello, *A Natural History of Human Thinking*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2014 (trad. cast.: *Una historia natural del pensamiento humano*, Santiago de Chile, Ediciones UC, 2019).
36. Cacioppo y Patrick, *Loneliness*, págs. 129-130.
37. Inge Bretherton, «The Origins of Attachment Theory: John Bowlby and Mary Ainsworth», *Developmental Psychology*, n.º 28, 1992, págs. 759-775 y 760-762.
38. Cacioppo y Patrick, *Loneliness*, págs. 130-131.
39. Ibídem, págs. 132-133.
40. Jean Casella y James Ridgeway, «Introduction», *Hell Is a Very Small Place*, eds. Jean Casella, James Ridgeway y Sarah Shourd, Nueva York, New Press, 2016, págs. 1-20, 7.
41. Citado en Casella y Ridgeway, «Introduction», pág. 3.
42. Ibídem, págs. 10-11.

43. Dan Moshenberg, «For Vulnerable Children, the School Day Can Include Solitary Confinement», *Solitary Watch*, 30 de enero de 2020, <solitarywatch.org/2020/01/30/for-vulnerable-children-the-school-day-can-include-solitary-confinement>.
44. Immanuel Kant, «Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim», 1784, en *Anthropology, History, and Education*, eds. Robert B. Louden y Günter Zöller, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pág. 111 (trad. cast.: *Filosofía de la historia: Idea para una historia universal en sentido cosmopolita*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, pág. 46).
45. Véase Manfred Kuehn, *Kant: A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, págs. 322-325 (trad. cast.: *Kant*, Madrid, Acento Editores, 2003).
46. Victor Hugo, *La Fin de Satan*, 1886, trad. R. G. Skinner, en *God and the End of Satan: Selections*, Chicago, Swan Isle Press, 2014; Jean-Paul Sartre, *No Exit*, 1944, trad. Stuart Gilbert, en *No Exit and Three Other Plays*, Nueva York, Vintage, 1989.
47. Thomas Merton, «Notes for a Philosophy of Solitude», *Disputed Questions*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux, 1960, pág. 190.
48. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, Libros VIII y IX (trad. cast.: *Ética nicomáquea - Ética eudemia*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1985).
49. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 1165b13-14.
50. Simon Keller, «Friendship and Belief», *Philosophical Papers*, n.º 33, 2004, págs. 329-351; Sarah Stroud, «Epistemic Partiality in Friendship», *Ethics*, n.º 116, 2006, págs. 498-524.
51. Michael Stocker, «Values and Purposes: The Limits of Teleology and the Ends of Friendship», *Journal of Philosophy*, n.º 78, 1981, págs. 747-765, 755.
52. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 1785, trad. Mary Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, págs. 46-47 (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Austral, 2016, pág. 92).
53. J. David Velleman, «Love as a Moral Emotion», *Ethics*, n.º 109, 1999, págs. 338-374; véase también Kieran Setiya, «Love and the Value of a Life», *Philosophical Review*, n.º 123, 2014, págs. 251-280.
54. Velleman, «Love as a Moral Emotion», pág. 366.
55. Five Mualimm-ak, «Invisible», *Hell Is a Very Small Place*, págs. 147-152, 147.
56. Ibídem, pág. 149.
57. Haruki Murakami, *Colorless Tsukuru Tazaki and His Years of Pilgrimage*, Nueva York, Vintage, 2014 (trad. cast.: *Los años de peregrinación del chico sin color*, Barcelona, Tusquets, 2013).
58. Ibídem, pág. 4.
59. Ibídem, pág. 5.
60. Ibídem, pág. 32.
61. Ibídem, págs. 194 y 193. (pág. 198 de la trad.)
62. White, *Lonely*, pág. 162.
63. Cacioppo y Patrick, *Loneliness*, pág. 161; el resto de este párrafo está inspirado en el capítulo 10.
64. White, *Lonely*, págs. 148-149.
65. Ibídem, págs. 274-275.
66. Cacioppo y Patrick, *Loneliness*, págs. 230-231.
67. Ibídem, págs. 237.
68. White, *Lonely*, pág. 67.
69. Ibídem, pág. 309.
70. Nicholas Epley y Juliana Schroeder, «Mistakenly Seeking Solitude», *Journal of Experimental Psychology*, n.º 143, 2014, 1980-1999, citado en Kate Murphy, *You're Not Listening: What You're Missing and Why It Matters*, Nueva York, Celadon Books, 2020, págs. 42-46 (trad. cast.: *No me estás escuchando: Qué te estás perdiendo y por qué es importante*, Madrid, Aguilar, 2021).

71. Stephen Darwall, entrevistado por Kieran Setiya, *Five Questions*, 19 de mayo de 2021, <anchor.fm/kieran-setiya/episodes/Stephen-Darwall-es59ce>.
72. Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2006.
73. Para una reciente panorámica general, véase Murphy, *You're Not Listening*.
74. F. P. Ramsey, *Philosophical Papers*, ed. D. H. Mellor, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, págs. 245-50, 247.
75. Murphy, *You're Not Listening*, págs. 150-151 y 179-80.
1. Tig Notaro, *Live*, Secretly Canadian, 2012, «No Questionnaires to Dead People».
2. Véase George A. Bonanno, *The Other Side of Sadness: What the New Science of Bereavement Tells Us about Life After Loss*, Nueva York, Basic Books, 2009, pág. 34.
3. Roland Barthes, *Mourning Diary: October 26, 1977-September 15, 1979*, 2009, trad. Richard Howard, Nueva York, Hill & Wang, 2010, pág. 122 (trad. cast.: *Diario de duelo: 26 de octubre de 1977-15 de septiembre de 1979*, Barcelona, Paidós, 2021).
4. Sobre la prevalencia de la risa en el duelo, véase Bonanno, *Other Side of Sadness*, págs. 38-39.
5. Sobre el carácter dinámico del duelo, véase Peter Goldie, «Grief: A Narrative Account», *Ratio*, n.º 24, 2011, págs. 119-137. Como se verá, sin embargo, yo creo que no es útil concebir la temporalidad del duelo como la del comienzo, el medio y el final.
6. Joan Didion, *The Year of Magical Thinking*, Nueva York, Vintage, 2005, págs. 188-189 (trad. cast.: *El año del pensamiento mágico*, Barcelona, Penguin Random House, 2019, págs. 192-193).
7. Bonanno, *Other Side of Sadness*, pág. 103.
8. Ibídem, págs. 15-20.
9. Ibídem, págs. 107-108.
10. Ibídem, págs. 21-22. El modelo en cinco etapas copia a Kübler-Ross sobre el proceso mediante el cual los enfermos terminales confrontan su propia mortalidad; véase Elisabeth Kübler-Ross, *On Death & Dying*, Nueva York, Scribner, 1969 (trad. cast.: *Sobre la muerte y los moribundos*, Barcelona, B de Bolsillo, 2019).
11. Bonanno, *Other Side of Sadness*, pág. 40.
12. Barthes, *Mourning Diary*, pág. ix.
13. Annie Ernaux, *I Remain in Darkness*, 1997, trand. Tanya Leslie, Nueva York, Seven Stories Press, 1999, pág. 10.
14. B. S. Johnson, *The Unfortunates*, Londres, Panther Books, 1969 (trad. cast.: *Los desafortunados*, Barcelona, Rayo Verde, 2015).
15. Para una panorámica general, véase Scott LaBarge, «How (and Maybe Why) to Grieve Like an Ancient Philosopher», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, *Supplementary Volume*, 2012, págs. 321-342.
16. Epicteto, «Handbook», *Discourses, Fragments, Handbook*, trad. Robin Hard, Oxford, Oxford University Press, 2014, pág. 288. (trad. cast.: *Enquiridión*, Barcelona, Anthropos, 1991, cap. III, pág. 15).
17. Para versiones contemporáneas, véase William Irvine, *A Guide to the Good Life: The Ancient Art of Stoic Joy*, Oxford, Oxford University Press, 2008 (trad. cast.: *El arte de la buena vida: Un camino hacia la alegría estoica*, Barcelona, Paidós, 2019), y Massimo Pigliucci, *How to Be a Stoic*, Nueva York, Basic Books, 2017 (trad. cast.: *Cómo ser un estoico: Utilizar la filosofía antigua para vivir una vida moderna*, Barcelona, Ariel, 2018).
18. Véase Beth Blum, *The Self-Help Compulsion: Searching for Advice in Modern Literature*, Nueva York, Columbia University Press, 2020, págs. 225-226.
19. Véase Jon Elster, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 (trad. cast.: *Uvas amargas: Sobre la subversión de la racionalidad*, Barcelona, Edicions 62, 1988).
20. Véase Martha Nussbaum, «Adaptive Preferences and Women's Options», *Economics and Philosophy*, n.º 17, 2001, págs. 67-88.

21. John M. Cooper, *Pursuits of Wisdom: Six Ways of Life in Ancient Philosophy from Socrates to Plotinus*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2012, capítulo 4.
22. Carlos Fraenkel hace hincapié en este hecho en su crítica de Pigliucci, «Can Stoicism Make Us Happy?», *The Nation*, 5 de febrero de 2019.
23. A. O. Bell, ed., *The Diary of Virginia Woolf, Volume 2: 1920-1924*, Nueva York, Harcourt Brace & Company, 1978, pág. 221.
24. Iris Murdoch, *The Sea, the Sea*, Londres, Chatto & Windus, 1978, pág. 84 (trad. cast.: *El mar, el mar*, Barcelona, Debolsillo, 2005).
25. Stacey May Fowles, *Baseball Life Advice: Loving the Game That Saved Me*, Toronto, McClelland & Stewart, 2017, pág. 224.
26. Didion, *Magical Thinking*, pág. 3. (pág. 9 de la trad.).
27. Samuel Scheffler, «Aging as a Normative Phenomenon», *Journal of the American Philosophical Association*, n.º 2, 2016, págs. 505-522, 505-506.
28. Julian Barnes, «The Loss of Depth», en *Levels of Life*, Nueva York, Vintage, 2013, pág. 111 (trad. cast.: *Niveles de vida*, Barcelona, Anagrama, 2014).
29. Denise Riley, «Time Lived, Without Its Flow», 2012, en *Say Something Back; Time Lived, Without Its Flow*, Nueva York, New York Review Books, 2020, págs. 69-124, 98.
30. Sobre este asunto, véase Scheffler, «Aging as a Normative Phenomenon», págs. 514-518.
31. Denise Riley, «Time Lived, Without Its Flow», pág. 100.
32. Ibídem, pág. 121.
33. Palle Yourgrau, *Death and Nonexistence*, Oxford, Oxford University Press, 2019, pág. 49.
34. C. S. Lewis, *A Grief Observed*, Londres, Faber and Faber, 1961, pág. 50 (trad. cast.: *Una pena en observación*, Barcelona, Anagrama, 2021).
35. Bonanno, *Other Side of Sadness*, págs. 72-74.
36. Lewis, *A Grief Observed*, pág. 54.
37. Barthes, *Mourning Diary*, pág. 40.
38. Véase de nuevo LaBarge, «How (and Maybe Why) to Grieve Like an Ancient Philosopher».
39. Epicuro, «Letter to Menoeceus», *Epicurus: The Extant Remains*, trad. Cyril Bailey, Oxford, Oxford University Press, 1926, págs. 82-93, 85 (trad. cast.: «Epístola a Meneceo», en *Obras completas*, Madrid, Cátedra, 2005).
40. Barnes, «Loss of Depth», pág. 85.
41. Kieran Setiya, *Midlife: A Philosophical Guide*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2017, págs. 118-119 (trad. cast.: *En la mitad de la vida: Una guía filosófica*, Barcelona, Libros del Asteroide, 2019).
42. Ernaux, *I Remain in Darkness*, pág. 19.
43. Ibídem, pág. 39.
44. Ibídem, pág. 70.
45. Ibídem, pág. 71.
46. Bonanno, *Other Side of Sadness*, págs. 6-8, 70 y 96; George A. Bonanno, Judith Tedlie Moskowitz, Anthony Papa y Susan Folkman, «Resilience to Loss in Bereaved Spouses, Bereaved Parents, and Bereaved Gay Men», *Journal of Personal and Social Psychology*, n.º 88, 2005, págs. 827-843.
47. Bonanno, *Other Side of Sadness*, pág. 24.
48. Barthes, *Mourning Diary*, pág. 68.
49. Berislav Marušić, «Do Reasons Expire? An Essay on Grief», *Philosophers' Imprint*, n.º 18, 2018, págs. 1-21, 2-3. Véase también Dan Moller, «Love and Death», *Journal of Philosophy*, n.º 104, 2007, págs. 301-316.
50. En mi reflexión sobre el amor, estoy en deuda con Patrick Quinn White, *Love First*, tesis doctoral, MIT, 2019, <dspace.mit.edu/handle/1721.1/124091>.
51. Véase Marušić, «Do Reasons Expire?», págs. 17-18, aunque exagera la paradoja al aferrarse a la equiparación de lo que tiene sentido con lo que tenemos motivos para sentir.

52. Bonanno, *Other Side of Sadness*, págs. 75-76.
53. Ibídem, págs. 163-164.
54. Ibídem, págs. 171-174.
55. David Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks*, Toronto, University of Toronto Press, 2006, pág. 252.
56. Konstan, *Emotions of the Ancient Greeks*, págs. 247 y 253.
57. Este párrafo está inspirado en Philippe Ariès, *Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages to the Present*, Baltimore, Maryland, Johns Hopkins University Press, 1974 (trad. cast.: *Historia de la muerte en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*, Barcelona, Acantilado, 2000).
58. Geoffrey Gorer, *Death, Grief, and Mourning in Contemporary Britain*, Nueva York, Doubleday, 1965.
59. Lydia Davis, «How Shall I Mourn Them?», *The Collected Stories of Lydia Davis*, Nueva York, Picador, 2009, págs. 697-699.
60. Barnes, «Loss of Depth», págs. 125-126.
1. Kieran Setiya, «Going Deep: Baseball and Philosophy», *Public Books*, 23 de octubre de 2017, <www.publicbooks.org/going-deep-baseball-and-philosophy>.
2. James Richardson, *Vectors: Aphorisms & Ten-Second Essays*, Keene, Nueva York, Ausable Press, 2001, pág. 91.
3. Joe Moran, *If You Should Fail: A Book of Solace*, Londres, Viking, 2020, págs. 148-149.
4. Christopher Hill, *The Experience of Defeat*, Londres, Verso Books, 1984.
5. Joshua Prager, *The Echoing Green: The Untold Story of Bobby Thomson, Ralph Branca, and the Shot Heard Round the World*, Nueva York, Vintage, 2006.
6. Prager, *Echoing Green*, pág. 215.
7. Ibídem, págs. 7, 11 y 13.
8. Moran, *If You Should Fail*, pág. 4.
9. Galen Strawson, «A Fallacy of Our Age», *Things That Bother Me: Death, Freedom, the Self, Etc.*, Nueva York, New York Review Books, 2018; el ensayo es una revisión más accessible del clásico de Strawson «Against Narrativity», *Ratio*, n.º 17, 2004, págs. 428-452.
10. Oliver Sacks, *The Man Who Mistook His Wife for a Hat*, Nueva York, Touchstone, 1985, pág. 110 (trad. cast.: *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Barcelona, Anagrama, 2009).
11. Jerome Bruner, «Life as Narrative», *Social Research*, n.º 54, 1987, págs. 11-32, 15.
12. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, South Bend, Indiana: Notre Dame University Press, 1981 (trad. cast.: *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 2001); Daniel Dennett, «Why Everyone Is a Novelist», *Times Literary Supplement*, 16 de septiembre de 1988; Charles Taylor, *The Sources of the Self*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1989 (trad. cast.: *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996); Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, 1990, trad. Kathleen Blamey, Chicago, University of Chicago Press, 1992 (trad. cast.: *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996).
13. Taylor, *Sources of the Self*, pág. 47.
14. Dennett, «Why Everyone Is a Novelist».
15. G. Strawson, «A Fallacy of Our Age», pág. 51.
16. Véase P. F. Strawson, «Freedom and Resentment», *Proceedings of the British Academy*, n.º 48, 1962, págs. 187-211; P. F. Strawson, *Individuals*, Londres, Routledge, 1959 (trad. cast.: *Individuos: Ensayo de metafísica descriptiva*, Madrid, Taurus, 1992).
17. G. Strawson, «Introduction», *Things That Bother Me*, pág. 13.
18. G. Strawson, «The Unstoried Life», *Things That Bother Me*, pág. 178: «No creo que todos se historien a sí mismos, ni creo que eso siempre sea algo bueno».
19. G. Strawson, «A Fallacy of Our Age», pág. 50.

20. Véasee Bill Veeck, con Ed Linn, *Veeck as in Wreck: The Autobiography of Bill Veeck*, Nueva York, Putnam, 1962.
21. Mi exposición de la biografía de Murdoch está inspirada en Peter J. Conradi, *Iris Murdoch: A Life*, Nueva York, Norton, 2001.
22. Iris Murdoch, *Under the Net*, Londres, Chatto & Windus, 1954 (trad. cast.: *Bajo la red*, Madrid, Impedimenta, 2018).
23. Iris Murdoch, «Literature and Philosophy: A Conversation with Bryan Magee», en *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, ed. Peter J. Conradi, Londres, Chatto & Windus, 1997, pág. 4.
24. Bruner, «Life as Narrative», pág. 18. Bruner se inspira en Kenneth Burke, *The Grammar of Motives*, Nueva York, Prentice-Hall, 1945.
25. Jane Alison, *Meander, Spiral, Explode*, Nueva York, Catapult, 2019, pág. 6.
26. Ibídem, págs. 21-23.
27. Nicholson Baker, *The Mezzanine*, Nueva York, Grove Press, 1988 (trad. Cast.: *La entreplanta*, Madrid, Alfaguara, 1990).
28. Para este argumento, véase Helena de Bres, «Narrative and Meaning in Life», *Journal of Moral Philosophy*, n.º 15, 2018, págs. 545-571, aunque ella reconoce otros medios para la inteligibilidad. Véase también Rahel Jaeggi, *Alienation*, trad. Frederick Neuhouser y Alan E. Smith, ed. Frederick Neuhouser, Nueva York, Columbia University Press, 2014, sobre nuestra continua necesidad de «apropiarnos» o tomar posesión de quienes somos.
29. Moran, *If You Should Fail*, pág. 146.
30. Baker, *Mezzanine*, pág. 120.
31. Para profundizar en este asunto, véase Kieran Setiya, *Midlife: A Philosophical Guide*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2017, capítulos 3 y 4 (trad. cast.: *En la mitad de la vida: Una guía filosófica*, Barcelona, Libros del Asteroide, 2019).
32. Véase especialmente Setiya, *Midlife*, capítulo 6.
33. Kieran Setiya, «The Problem of "Living in the Present"», *New York Times*, 11 de septiembre de 2017.
34. Bhagavad Gita, trad. Laurie L. Patton, Londres, Penguin, 2008, pág. 29 (trad. cast.: Bhagavadgītā, Vilaür, Girona, Atalanta, 2016, pág. 64).
35. Véase Gary Saul Morson, «Return to Process: The Unfolding of *The Idiot*», *New Literary History*, n.º 40, 2009, págs. 843-865, 856; el resto del párrafo está inspirado en este maravilloso ensayo.
36. Dostoievski citado en Joseph Frank, *Dostoevsky: The Miraculous Years, 1865-1871*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1995, pág. 271.
37. Fiódor Dostoievski, *The Idiot* (1869), trad. Richard Pevear y Larissa Volokhonsky, Nueva York, Vintage, 2001, págs. 572-573 (trad. cast.: *El idiota*, Madrid, Alianza Editorial, 2012, pág. 846).
38. Véase Morson, «Return to Process», pág. 854.
39. Dostoievski, *The Idiot*, pág. 394 (pág. 588 de la trad.).
40. Fiódor Dostoievski, *A Writer's Diary: Volume One, 1873-1876*, trad. Kenneth Lantz, Evanston, Illionois, Northwestern University Press, 1993, pág. 335 (trad. cast.: *Diario de un escritor*, Madrid, Páginas de espuma, 2021).
41. Aristóteles, *Metaphysics* (9.6, 1048b18-34), según la traducción en Aryeh Kosman, *The Activity of Being*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2013, pág. 40 (trad. cast.: *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994).
42. Bernard Comrie, *Aspect*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, §2.2.
43. Bhagavad Gita, pág. 29.
44. Aristóteles, *Metaphysics* (9.6, 1048b18-34), según la traducción de Kosman, *Activity of Being*, pág. 40.

45. Citado en John Gurney, *Gerrard Winstanley: The Digger's Life and Legacy*, Londres, Pluto Press, 2012, pág. 73.
46. Hill, *Experience of Defeat*, pág. 39.
47. Leon Rosselson, «The World Turned Upside Down», *That's Not the Way It's Got to Be*, con Roy Bailey, Fuse Records, 1975.
48. Billy Bragg, «The World Turned Upside Down», *Between the Wars* (EP), Go! Records, 1985.
49. *Atrapado en el tiempo*, Columbia Pictures, 1993, dirigida por Harold Ramis, guion de Danny Rubin y Harold Ramis.
50. Para más detalles, véase Simon Gallagher, «Just How Many Days Does Bill Murray REALLY Spend Stuck Reliving Groundhog Day», *WhatCulture*, 2 de febrero de 2011, <whatculture.com/film/just-how-many-days-does-bill-murray-really-spend-stuck-reliving-groundhog-day>.
51. Mi exposición del budismo está inspirada en las obras de Donald S. Lopez, Jr.: *The Story of Buddhism: A Concise Guide to Its History and Teachings*, Nueva York, HarperCollins, 2001 (trad. cast.: *El buddhismo: Introducción a su historia y sus enseñanzas*, Barcelona, Kairós, 2009) y *The Scientific Buddha: His Short and Happy Life*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 2012.
52. Véase Setiya, *Midlife*, págs. 145-154. Esto difiere considerablemente de la meditación budista para la percepción del *anatt*ā o «no-yo».
53. Scott A. Sandage, *Born Losers: A History of Failure in America*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2005, págs. 11-12. Véase también Moran, *If You Should Fail*, pág. 26.
54. Sandage, *Born Losers*, págs. 103 y 134.
55. Citado en Sandage, *Born Losers*, pág. 74.
56. Ibídem, pág. 249.
57. Ibídem, pág. 222.
58. Frederick Douglass, «Self-Made Men», 1859, *The Speeches of Frederick Douglass*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 2018, págs. 424-425, 426.
59. Douglass, «Self-Made Men», págs. 428-429.
60. Citado en Sandage, *Born Losers*, pág. 6.
61. Anne Case y Angus Deaton, *Deaths of Despair and the Future of Capitalism*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2020 (trad. cast.: *Muertes por desesperación y el futuro del capitalismo*, Barcelona, Deusto, 2020).
62. Ta-Nehisi Coates, *Between the World and Me*, Nueva York, One World, 2015, pág. 33 (trad. cast.: *Entre el mundo y yo*, Barcelona, Seix Barral, 2016, pág. 49).
63. Michelle Alexander, *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, Nueva York, New Press, 2010 (trad. cast.: *El color de la justicia: La nueva segregación racial en Estados Unidos*, Madrid, Capitán Swing, 2014).
64. Véase Arne L. Kalleberg, *Good Jobs, Bad Jobs: The Rise of Polarized and Precarious Employment Systems in the United States, 1970s to 2000s*, Nueva York, Russell Sage Foundation, 2011, citado por Malcolm Harris en *Kids These Days: Human Capital and the Making of Millennials*, Nueva York, Little, Brown, 2017, págs. 67-68 y 72-73.
65. Véase Harris, *Kids These Days*, págs. 20-24, 40-41, 75 y 86.
66. Ibídem, págs. 97-101.
67. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962 (trad. cast.: *La teoría política del individualismo posesivo: De Hobbes a Locke*, Madrid, Trotta, 2005).
68. Véase Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, 1905, trad. Talcott Parsons, Londres, Routledge, 1930 (trad. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Tres Cantos, Madrid, Akal, 2013); David Wootton, *Power, Pleasure, and Profit: Insatiable Appetites from Machiavelli to Madison*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press,

2018; y Waheed Hussain, «Pitting People Against Each Other», *Philosophy and Public Affairs*, n.º 48, 2020, págs. 79-113.
69. Douglass, «Self-Made Men», pág. 419.
1. Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, 1951, trad. E. F. N. Jephcott, Londres,Verso Books, 1974, §128 (trad. cast.: *Minima Moralia: Reflexiones desde la vida dañada*, Madrid, Taurus, 1998).
2. Platón, *Republic*, trad. G. M. A. Grube y C. D. C. Reeve, 1992, 359d-60a; en Platón, *Complete Works*, ed. John M. Cooper, Indianápolis, Hackett Publishing, 1997, pág. 1000 (trad. cast.: *República*, en *Diálogos IV*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1986).
3. Platón, *Republic*, 360bc; Platón, *Complete Works*, pág. 1001.
4. Según los testimonios compilados por el antropólogo evolutivo Michael Tomasello: «La mayoría de los seres humanos actuales, si se les proporcionara [un anillo] que tornase invisibles sus acciones para los demás, seguirían actuando moralmente la mayor parte del tiempo» (*A Natural History of Human Morality*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2016, pág. 160 [trad. cast.: *Una historia natural de la moralidad humana*, Santiago de Chile, Ediciones UC, 2019]).
5. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1953, págs. 47 y 103 (trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Madrid, Trotta, 2021, §109 y §308).
6. Véase Palle Yourgrau, *Simone Weil*, Londres, Reaktion Books, 2011, págs. 97 y 101.
7. Ibídem, págs. 16-17.
8. Ibídem, págs. 18, 41, 43, 50-54 y 86-87.
9. Ibídem, págs. 86-87.
10. Ibídem, pág. 104.
11. Ibídem, pág. 35.
12. Ibídem, pág. 26.
13. Simone Weil, *Seventy Letters: Some Hitherto Untranslated Texts from Published and Unpublished Sources*, trad. Richard Rees, Oxford, Oxford University Press, 1965, pág. 146, carta a Maurice Schumann, 30 de julio de 1942.
14. Yourgrau, *Simone Weil*, págs. 64 y 68.
15. Simone Weil, *Letter to a Priest*, trad. A. F. Wills, Londres, Routledge, 1953, pág. 8 (trad. cast.: *Carta a un religioso*, Madrid, Trotta, 2011).
16. Yourgrau, *Simone Weil*, pág. 39.
17. Ibídem, págs. 46 y 49.
18. Ibídem, pág. 57.
19. Ibídem, pág. 50.
20. Simone Weil, «The Power of Words», 1937, en Simone Weil, *An Anthology*, ed. Siân Miles, Londres, Penguin, 2005, págs. 228-258, 242.
21. Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 1785, trad. Mary Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Austral, 2016).
22. Simone Weil, «Essay on the Concept of Reading», 1941/1946, *Late Philosophical Writings*, trad. Eric O. Springsted y Lawrence E. Schmidt, South Bend, Indiana, University of Notre Dame Press, 2015, págs. 21-28, 27. (trad. cast.: «Ensayo sobre la noción de lectura», en *Anthropos*, n.º 211, 2006, pág. 69).
23. Weil, «Essay on the Concept of Reading», págs. 22-23 (págs. 66-67 de la trad.).
24. Herman Melville, *Bartleby the Scrivener*, Brooklyn, Melville House, 2004, publicado originalmente como «Bartleby, the Scrivener: A Story of Wall-Street», *Putnam's Monthly Magazine*, noviembre-diciembre de 1853 (trad. cast.: *Bartleby, el escribiente*, Madrid, El País, 2007).
25. Véase Leo Marx, «Melville's Parable of the Walls», *Sewanee Review*, n.º 61, 1953, págs. 602-627; Robert D. Spector, «Melville's 'Bartleby' and the Absurd», *Nineteenth-Century Fiction*, n.º

16, 1961, págs. 175-177; Kingsley Widmer, «The Negative Affirmation: Melville's "Bartleby"», *Modern Fiction Studies*, n.º 8, 1962, págs. 276-286; Christopher W. Sten, «Bartleby the Transcendentalist: Melville's Dead Letter to Emerson», *Modern Language Quarterly*, n.º 35, 1974, págs. 30-44; Louise K. Barnett, «Bartleby as Alienated Worker», *Studies in Short Fiction*, n.º 11, 1974, págs. 379-385; Egbert S. Oliver, «A Second Look at "Bartleby"», *College English*, n.º 6, 1944-1945, págs. 431-439; Frederick Busch, «Thoreau and Melville as Cellmates», *Modern Fiction Studies*, n.º 23, 1977, págs. 239-242; Michael Rogin, *Subversive Genealogy: The Politics and Art of Herman Melville*, Nueva York, Knopf, 1985, pág. 195.

26. Andrew Delbanco, *Melville: His World and Work*, Nueva York, Knopf, 2005, pág. 214.

27. Dan McCall, *The Silence of Bartleby*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1989, pág. 98.

28. Melville, *Bartleby*, pág. 15 (pág. 17 de la trad.).

29. Ibídem, págs. 29, 30 y 33 (págs. 29, 30 y 32 de la trad.).

30. Ibídem, págs. 15 y 17 (págs. 17 y 19 de la trad.).

31. Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Londres, Routledge, 1970, págs. 16-17 (trad. cast.: *La soberanía del bien*, Madrid, Caparrós, 2001, págs. 24-25).

32. Ibídem, pág. 37 (pág. 43 de la trad.).

33. Ibídem, pág. 64 (pág. 70 de la trad.).

34. Kristen Monroe, *The Heart of Altruism: Perceptions of a Common Humanity*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1996, pág. 212.

35. Simone Weil, *Waiting for God*, trad. Emma Craufurd, Londres, Routledge, 1951, pág. 118 (trad. cast: *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta, 2004, pág. 76).

36. J. David Velleman, «Love as a Moral Emotion», *Ethics*, n.º 109, 1999, págs. 338-374. Véase también Kieran Setiya, «Love and the Value of a Life», *Philosophical Review*, n.º 123, 2014, págs. 251-280.

37. Simone Weil, *Gravity and Grace*, 1947, trad. Emma Craufurd y Mario von der Ruhr, Londres, Routledge, 1952, pág. 64 (trad. cast.: *La gravedad y la gracia*, Madrid, Trotta, 1994, pág. 106).

38. Weil, *Waiting for God*, pág. 206 (trad. cast.: *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta, 2004, pág. 125).

39. Iris Murdoch, «The Sublime and the Good», 1959, *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, ed. Peter J. Conradi, Londres, Chatto & Windus, 1997, págs. 205-220, 215.

40. Murdoch, *Sovereignty*, pág. 51 (pág. 58 de la trad.).

41. Iris Murdoch, «Vision and Choice in Morality», 1956, *Existentialists and Mystics*, págs. 76-98, 90.

42. Véase John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1971 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979).

43. Mi interpretación sigue en líneas generales A. John Simmons, «Ideal and Nonideal Theory», *Philosophy and Public Affairs*, n.º 38, 2010, págs. 5-36, y Ben Laurence, «Constructivism, Strict Compliance, and Realistic Utopianism», *Philosophy and Phenomenological Research*, n.º 97, 2018, págs. 433-453.

44. John Rawls, *The Law of Peoples, with «The Idea of Public Reason Revisited»*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1999, pág. 7 (trad. cast.: *El derecho de gentes, y «Una revisión de la idea de razón pública»*, Barcelona, Paidós, 2001), adaptación de Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, 1762, trad. Donald A. Cress, Indianápolis, Hackett Publishing, 1987 (trad. cast.: *El contrato social*, Arganda del Rey, Madrid, Edimat, 2014).

45. Simmons, «Ideal and Nonideal Theory», págs. 21-22.

46. Véase, por ejemplo, David I. Roediger, *How Race Survived U.S. History: From Settlement and Slavery to the Obama Phenomenon*, Londres, Verso Books, 2008.

47. Sobre las limitaciones de la teoría ideal, véase, entre otros, Amartya Sen, «What Do We Want from a Theory of Justice», *Journal of Philosophy*, n.º 103, 2006, págs. 215-238.
48. Charles Mills, «"Ideal Theory' as Ideology"», *Hypatia*, n.º 20, 2005, págs. 165-184.
49. Sobre la historia de la Teoría Crítica, véase Stuart Jeffries, *Grand Hotel Abyss: The Lives of the Frankfurt School*, Londres, Verso Books, 2016 (trad. cast.: *Gran Hotel Abismo: Biografía coral de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Turner, 2018).
50. Las evidencias antropológicas al respecto son sugestivas, si bien no concluyentes. Véase James Suzman, *Work: A Deep History, from the Stone Age to the Age of Robots*, Nueva York, Penguin Press, 2021 (trad. cast.: *Trabajo: Una historia de cómo empleamos el tiempo*, Barcelona, Debate, 2021); un precursor importante es Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, Londres, Routledge, 1974 (trad. cast.: *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1983).
51. Adorno, *Minima Moralia,* §100 (trad. cast.: *Minima Moralia*, Madrid, Taurus, 2001). En mis reflexiones sobre la visión de Adorno he contado con la ayuda de Fabian Freyenhagen, *Adorno's Practical Philosophy: Living Less Wrongly*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
52. Véase William MacAskill, *Doing Good Better: Effective Altruism and a Radical New Way to Make a Difference*, Londres, Faber and Faber, 2015, y Peter Singer, *The Most Good You Can Do: How Effective Altruism Is Changing Ideas about Living Ethically*, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 2015 (trad. cast.: *Vivir éticamente: Cómo el altruismo eficaz nos hace mejores personas*, Barcelona, Paidós, 2017).
53. Véase Amia Srinivasan, «Stop the Robot Apocalypse», *London Review of Books*, 24 de septiembre de 2015.
54. Iris Marion Young, *Responsibility for Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2011 (trad. cast.: *Responsabilidad por la justicia*, Madrid, Ediciones Morata, 2011).
55. Young, *Responsibility for Justice*, pág. 105 (pág. 114 de la trad.).
56. Neil Bhutta, Andrew C. Chang, Lisa J. Dettling y Joanne W. Hsu, con la colaboración de Julia Hewitt, «Disparities in Wealth by Race and Ethnicity in the 2019 Survey of Consumer Finances», 28 de septiembre de 2020, <www.federalreserve.gov/econres/notes/feds-notes/disparities-in-wealth-by-race-and-ethnicity-in-the-2019-survey-of-consumer-finances-20200928.htm>.
57. Jay L. Zagorsky, «Native Americans' Wealth», en *Wealth Accumulation & Communities of Color in the United States: Current Issues*, eds. Jessica Gordon Nembhard y Ngina Chiteji, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2006, págs. 133-154, 140.
58. Adorno, *Minima Moralia*, §34.
59. Young, *Responsibility for Justice*, pág. 112 (pág. 128 de la trad.).
60. Ibídem, pág. 123 (pág. 139 de la trad.).
61. Ben Laurence, «The Question of the Agent of Change», *Journal of Political Philosophy*, n.º 28, 2020, págs. 355-377.
62. Mark Lynas, *Our Final Warning: Six Degrees of Climate Emergency*, Londres, Fourth Estate, 2000, págs. 76, 92-93 y 96-97.
63. Véase Climate Watch, «Historical GHG Emissions», <www.climatewatchdata.org./ghg-emissions?source=CAIT>.
64. Lynas, *Our Final Warning*, pág. 91.
65. Véase David Chandler, «Leaving Our Mark», MIT News, 16 de abril de 2008, <news.mit.edu/2008/footprint-tt0416>.
66. Véase Geoffrey Supran y Naomi Oreskes, «Rhetoric and Frame Analysis of ExxonMobil's Climate Change Communications», *One Earth*, n.º 4, 2021, págs. 696-719, 712.
67. Para más detalles, véase el comunicado de prensa de Fossil Free MIT: «Four-Mile "Global Warming Flood Level" Demonstration Makes Waves Across MIT Campus», 29 de abril de 2014, <www.fossilfreemit.org/wp-content/uploads/2014/05/MIT-Press-Advisory-Fossil-Free-MIT-Climate-Change-Demonstration.pdf>.

68. «Report of the MIT Climate Change Conversation Committee: MIT and the Climate Challenge», junio de 2015, <sustainability.mit.edu/sites/default/files/resources/2018-09/mit_climate_change_conversation_report_2015_0.pdf>.
69. «A Plan for Action on Climate Change», 21 de octubre de 2015, <web.mit.edu/climateaction/ClimateChangeStatement-2015Oct21.pdf>.
70. «David H. Koch, Prominent Supporter of Cancer Research at MIT, Dies at 79», MIT News, 23 de agosto de 2019, <news.mit.edu/2019/david-koch-prominent-supporter-cancer-research-mit-dies-79-0823>.
71. «A Response to President Reif's Announced "Plan for Action on Climate Change"», 3 de noviembre de 2015, <web.mit.edu/fnl/volume/282/climate.html; Zahra Hirji>, «MIT Won't Divest, but Students End Protest After Compromise», 3 de marzo de 2016, <insideclimatenews.org/news/03032016/mit-not-divest-students-sit-in-fossil-fuel-investment-climate-policy>.
72. Karl Marx, «Theses on Feuerbach» («Tesis sobre Feuerbach»), 1845, in *Karl Marx: Selected Writings*, ed. David McLellan, Oxford, Oxford University Press, 2000, págs. 171-174, 173.
73. Laurence, «The Question of the Agent of Change», pág. 376.
74. Stefan Müller-Doohm, *Adorno: A Biography*, 2003, trad. Rodney Livingstone, Cambridge, Polity, 2005, págs. 13-16 (trad. cast.: *En tierra de nadie: Theodor W. Adorno, Una biografía intelectual*, Barcelona, Herder, 2003).
75. Müller-Doohm, *Adorno*, págs. 28 y 98.
76. Ibídem, págs. 178 y 199.
77. Véase Jeffries, *Grand Hotel Abyss*, pág. 224.
78. Adorno, *Minima Moralia*, §21.
79. Ibídem, Dedicatoria.
80. György Lukács, *The Theory of the Novel*, 1920, trad. Anna Bostock, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1971, pág. 22 (trad. cast.: *Teoría de la novela*, Buenos Aires, Godot, 2010, pág. 20).
81. Jeffries, *Grand Hotel Abyss*, págs. 345 y 347.
82. Citado en Jeffries, *Grand Hotel Abyss*, pág. 321 (pág. 364 de la trad.).
83. Véase Jeffries, *Grand Hotel Abyss*, pág. 321. (pág. 364 de la trad.).
84. Para una crítica de Adorno en esta línea, véase Gillian Rose, *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, Londres, Verso Books, 1978, capítulo 7.
85. Adorno, *Minima Moralia*, §18.
86. Véase Laurence, «The Question of the Agent of Change», págs. 371-373.
87. Richard Hugo, *The Triggering Town: Lectures and Essays on Poetry and Writing*, Nueva York. Norton, 1979, pág. 65.
88. Véase Kieran Setiya, *Midlife: A Philosophical Guide*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2017, capítulo 2 (trad. cast.: *En la mitad de la vida: Una guía filosófica*, Barcelona, Libros del Asteroide, 2019).
89. Zena Hitz, «Why Intellectual Work Matters», *Modern Age*, n.º 61, 2017, págs. 28-37.
90. La anécdota se cuenta en Yourgrau, *Simone Weil*, pág. 40.
1. Jean-Paul Sartre, *Nausea*, 1938, trad. Lloyd Alexander. Nueva York, New Directions, 2007 (trad. cast.: *La náusea*, Madrid, El País, 2002).
2. Ibídem, págs. 127 y 133 (págs. 195 y 204-205 de la trad.).
3. Gottfried Wilhelm Leibniz, «Principles of Nature and of Grace, Based on Reason», 1714, *Philosophical Essays*, trads. y eds. Roger Ariew y Daniel Garber, Indianápolis, Hackett Publishing, 1989, págs. 206-212, 210.
4. Citado en Robert M. Martin, *There Are Two Errors in the the Title of This Book*: A Sourcebook of Philosophical Puzzles, Problems, and Paradoxes*, Peterborough, Ontario, Broadview Press, 2012, pág. 29.

5. Para una entretenida exploración de las tentativas de respuesta, véase Jim Holt, *Why Does the World Exist?: An Existential Detective Story*, Nueva York, Liveright Publishing, 2012 (trad. cast.: *¿Por qué existe el mundo?: Una historia sobre la nada y la existencia*, Barcelona, RBA, 2013).
6. Susan Wolf, *Meaning in Life and Why It Matters*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2012.
7. Liev Tolstói, «A Confession», 1882, *A Confession and Other Religious Writings*, trad. Jane Kentish, Londres, Penguin, 1987, págs. 17–80, 30 (trad. cast.: Liev Tolstói, *Confesión*, Barcelona, Acantilado, 2008, pág. 31).
8. Douglas Adams, *The Ultimate Hitchhiker's Guide to the Galaxy*, Nueva York, Del Rey, 2002 (trad. cast.: *Guía del autoestopista galáctico*, Barcelona, Anagrama, 2022).
9. Thomas Nagel, «The Absurd», *Journal of Philosophy*, n.º 68, 1971, págs. 716-727, 721 (trad. cast.: «El absurdo», en *Ensayos sobre la vida humana*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000).
10. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trad. G. E. M. Anscombe, Oxford, Blackwell, 1953, pág. 47 (trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Madrid, Trotta, 2021).
11. Thomas Carlyle, *Sartor Resartus*, 1833-1834, ed. Kerry McSweeney y Peter Sabor, Oxford, Oxford University Press, 1987, pág. 140 (trad. cast.: *Sartor Resartus*, Barcelona, Alba, 2007).
12. Ibídem, págs. 57-58.
13. Ibídem, pág. 127.
14. Søren Kierkegaard, *Either/Or: A Fragment of Life*, 1843, trad. Alastair Hannay y ed. Victor Eremita, Londres, Penguin, 1992 (trad. cast.: *O lo uno o lo otro: Un fragmento de vida*, Madrid, Trotta, 2 vols., 2006 y 2018).
15. Este modo de interpretación contrasta con la «hermenéutica de la sospecha» o «lectura sintomática» antaño dominante en los estudios literarios; véase Rita Felski, *The Limits of Critique*, Chicago, University of Chicago Press, 2015.
16. William James, *The Varieties of Religious Experience*, 1902, ed. Matthew Bradley, Oxford, Oxford University Press, 2012, pág. 35 (trad. cast.: *Las variedades de la experiencia religiosa*, págs. 19-20).
17. Albert Einstein, *The World As I See It*, 1934, trad. Alan Harris, Londres, Bodley Head, 1935, pág. 1 (trad. cast.: *Mi visión del mundo*, Barcelona, Tusquets, 1995).
18. James, *Varieties of Religious Experience*, pág. 35.
19. Alexander Pope, *An Essay on Man*, 1734, ed. Tom Jones, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2018, págs. 26-27 (trad. cast.: *Ensayo sobre el hombre*, Madrid, Imprenta Nacional, 1821, págs. 19-20).
20. *«All Nature is but Art, unknown to thee; / All Chance, Direction, which thou canst not see; / All Discord, Harmony, not understood; / All partial Evil, universal Good: / And, spite of Pride, in erring Reason's spite, / One truth is clear, "Whatever is, is right."» (N. del T.)*
21. Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2002 (trad. cast.: *El mal en el pensamiento moderno: Una historia no convencional de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012).
22. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, 1710, trad. E. M. Huggard, New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1952 (trad. cast.: *Teodicea: Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2014).
23. Véase Neiman, *Evil in Modern Thought*, págs. 37 y 49-53.
24. G. W. F. Hegel, *Introduction to the Philosophy of History*, 1837, trad. Leo Rauch, Indianápolis, Hackett Publishing, 1988, pág. 39.
25. James, *Varieties of Religious Experience*, pág. 39.
26. Ibídem, pág. 120.
27. Es el protagonista de una maravillosa biografía de Cheryl Misak, *Frank Ramsey: A Sheer Excess of Powers*, Oxford, Oxford University Press, 2020.

28. F. P. Ramsey, «Epílogo», *Philosophical Papers*, ed. D. H. Mellor, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, págs. 245–250, 249 (trad. cast.: «Epílogo (1925)» en Frank Plumpton Ramsey, *Obra Filosófica Completa*, Albolote, Granada, Comares, 2005).
29. F. P. Ramsey, «Epílogo», *Philosophical Papers*, pág. 250 (pág. 133 de la trad.).
30. Albert Camus, *The Myth of Sisyphus*, 1942, trad. Justin O'Brien, Nueva York, Vintage, 1955, pág. 28 (trad. cast.: *El mito de Sísifo*, Madrid/Buenos Aires, Alianza/Losada, pág. 44).
31. P. D. James, *Children of Men*, Nueva York, Vintage, 1992; *Children of Men*, coescrita y dirigida por Alfonso Cuarón, Universal Pictures, 2006 (trad. cast.: *Hijos de hombres*, Barcelona, Ediciones B, 1992).
32. James, *Children of Men*, pág. 9 (págs. 18-19 de la trad.).
33. Jonathan Schell, *The Fate of the Earth*, Nueva York, Knopf, 1982, págs. 115 y 169 (trad. cast.: *El destino de la Tierra*, Barcelona, Argos Vergara, 1982).
34. Samuel Scheffler, *Death and the Afterlife*, ed. Niko Kolodny, Oxford, Oxford University Press, 2013.
35. Ibídem, pág. 40.
36. Ibídem, pág. 64.
37. James, *Children of Men*, pág. 9 (pág. 19 de la trad.); véase Scheffler, *Death and the Afterlife*, pág. 43.
38. Scheffler, *Death and the Afterlife*, págs. 62-64 y 188-190; *Annie Hall*, dirigida por Woody Allen, United Artists, 1977.
39. Alan Weisman, *The World Without Us*, Nueva York, St. Martin's Press, 2007, págs. 241-244 (trad. cast.: *El mundo sin nosotros*, Barcelona, Debate, 2007). Que conste que yo soy escéptico respecto de esta concepción: no existe ningún fundamento para la ética fuera de nosotros, en las ideas de Platón o en la razón pura de Kant; y una ética basada en nosotros está destinada a ser antropocéntrica. Para un bosquejo de lo que esto implica para la paternidad, véase Kieran Setiya, «Creation: Pro(-) and Con», *Hedgehog Review*, n.º 23, 2021, págs. 103-108.
40. Ashlee Cunsolo y Neville R. Ellis, «Ecological Grief as Mental Health Response to Climate Change–Related Loss», *Nature Climate Change*, n.º 8, 2018, págs. 275-281.
41. Para una expresión de esta idea en la ética de la población, véase Jonathan Bennett, «On Maximizing Happiness», *Obligations to Future Generations*, eds. R. I. Sikora y Brian Barry, Filadelfia, Temple University Press, 1978, págs. 61-73.
42. John Bowker, *The Meanings of Death*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 (trad. cast.: *Los significados de la muerte*, Tres Cantos, Madrid, Akal, 2003).
43. Véase G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, 1857, trad. H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1975 (trad. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 2004).
44. Karl Marx, «Critique of the Gotha Programme», 1875, en *Karl Marx: Selected Writings*, ed. David McLellan, Oxford, Oxford University Press, 2000, págs. 610-616, 615 (trad. cast.: «Crítica del programa de Gotha» en *Crítica del programa de Gotha; Crítica del programa de Erfurt*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2004).
45. Publicado como «Theses on the Philosophy of History», 1940, en Walter Benjamin, *Illuminations: Essays and Reflections*, trad. Harry Zohn y ed. Hannah Arendt, Nueva York, Schocken Books, 1969, págs. 253-264 (trad. cast.: «Tesis sobre la filosofía de la historia», en *Iluminaciones*, Barcelona, Taurus, 2018).
46. Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», págs. 257, 257-58.
47. Citado en Michael Löwy, *Fire Alarm: Reading Walter Benjamin's 'On the Concept of History'*, trad. Chris Turner, Londres, Verso Books, 2005, págs. 66–67 (trad. cast.: *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012).
1. Diógenes Laercio, *Lives of the Eminent Philosophers*, trad. Pamela Mensch y ed. James Miller, Oxford, Oxford University Press, 2018, pág. 279 (trad. cast.: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2013).

2. Diógenes el Cínico, *Sayings and Anecdotes*, trad. Robin Hard, Oxford, Oxford University Press, 2012, pág. 32 (trad. cast.: *Frases y anécdotas de Diógenes el Cínico*, Colección Homo Sapiens, 2020).
3. Diógenes Laercio, *Lives of the Eminent Philosophers*, pág. 288. Sobre la interpretación de esta formula, véase John L. Moles, «Cynic Cosmopolitanism», en *The Cynics*, ed. R. Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé, Berkeley, University of California Press, 1996, págs. 105-120 (trad. cast.: «El cosmopolitismo cínico», en *Los cínicos: el movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, 2000).
4. Diógenes, *Sayings and Anecdotes*, pág. 68.
5. Hesíodo, *Works and Days*, trad. y ed. A. E. Stallings, Londres, Penguin, 2018, págs. 21-22, versos 498-501 (trad. cast.: *Trabajos y días*, en Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1978, pág. 149).
6. Sobre la indeterminación del mito, incluso en las versiones posteriores, véase Dora y Erwin Panofsky, *Pandora's Box: The Changing Aspects of a Mythical Symbol*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1962 (trad. cast.: *La caja de Pandora: Aspectos cambiantes de un símbolo mítico*, Vitoria-Gasteiz, Sans Soleil, 2020).
7. En mi descripción de la naturaleza de la esperanza, he contado con la ayuda de Luc Bovens, «The Value of Hope», *Philosophy and Phenomenological Research*, n.º 59, 1999, págs. 667-681; Sarah Buss, «The Irrationality of Unhappiness and the Paradox of Despair», *Journal of Philosophy*, n.º 101, 2004, págs. 167-196; Victoria McGeer, «The Art of Good Hope», *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, n.º 592, 2004, págs. 100-127; Ariel Meirav, «The Nature of Hope», *Ratio*, n.º 22, 2009, págs. 216-233; y Adrienne M. Martin, *How We Hope: A Moral Psychology*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2013.
8. Un punto enfatizado en McGeer, «The Art of Good Hope», pág. 103, y Meirav, «The Nature of Hope», págs. 228-229.
9. Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling: A Dialectical Lyric*, 1843, trad. Robert Payne, University Park, Penn State University Press, 1939, pág. 37 (trad. cast.: *Temor y temblor*, Madrid, Alianza, 2014).
10. Rebecca Solnit, *Hope in the Dark: Untold Histories, Wild Possibilities*, Chicago, Haymarket Books, 2004; 3.ª ed., 2016, pág. 4 (trad. cast.: *Esperanza en la oscuridad: La historia jamás contada del poder de la gente*, Madrid, Capitán Swing, 2017).
11. Citado en Solnit, *Hope in the Dark*, pág. xiv.
12. Greta Thunberg, «Our House Is On Fire», *No One Is Too Small to Make a Difference*, Londres, Penguin, 2019, pág. 24 (trad. cast.: *Nuestra casa está ardiendo; Historia de una familia y de un planeta en crisis*, Barcelona, Lumen, 2019).
13. Aquinas [Tomás de Aquino], *Summa Theologica*, II-I, q. 40; II-II, qq. 17-22 (trad. cast.: *Suma teológica II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2014).
14. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, trad. David Ross y ed. Lesley Brown, Oxford, Oxford University Press, 2009, 1106b20-23 (trad. cast.: *Ética nicomáquea - Ética eudemia*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1985).
15. Véase G. Scott Gravlee, «Aristotle on Hope», *Journal of the History of Philosophy*, n.º 38, 2000, págs. 461-477.
16. Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of History», 1940, *Illuminations: Essays and Reflections*, trad. Harry Zohn y ed. Hannah Arendt, Nueva York, Schocken Books, 1969, págs. 253-264, 257 (trad. cast.: «Tesis sobre la filosofía de la historia», en *Iluminaciones*, Barcelona, Taurus, 2018); Solnit, *Hope in the Dark*, págs. 71-72 (trad. cast.: *Esperanza en la oscuridad: La historia jamás contada del poder de la gente*, Madrid, Capitán Swing, 2017).
17. Para una exposición excelente, véase Mark O'Connell, *To Be a Machine: Adventures among Cyborgs, Utopians, Hackers, and the Futurists Solving the Modest Problem of Death*, Nueva York, Anchor Books, 2017 (trad. cast.: *Cómo ser una máquina*, Madrid, Capitán Swing, 2019).

18. Este argumento está basado en el «caso de la línea secundaria» en *Reasons and Persons* de Derek Parfit, Oxford, Oxford University Press, 1984, Tercera Parte (trad. cast.: *Razones y personas*, Madrid, Antonio Machado, 2005), aunque su conclusión es más compleja.
19. Véase Max Brod, *Franz Kafka: A Biography*, Boston, Da Capo Press, 1960, pág. 75: «Mucha esperanza para Dios, una esperanza infinita, solo que no para nosotros».
20. William Shakespeare, *King Lear*, 1606, ed. R. A. Foakes, Londres, Arden, 1997, pág. 305 (trad. cast.: *El rey Lear*, Barcelona, S.L.U. Espasa, 2013).
21. Jonathan Lear, *Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2006, pág. 103.
22. Iris Murdoch, «Vision and Choice in Morality», 1956, *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, ed. Peter J. Conradi, Londres, Chatto & Windus, 1997, págs. 76-98, 90.
23. Jane Alison, *Meander, Spiral, Explode*, Nueva York, Catapult, 2019, pág. 6.
24. Seamus Heaney, *The Cure at Troy: A Version of Sophocles' Philoctetes*, Londres, Faber and Faber, 1991, pág. 3.
25. «*I am the one / That dumped him, him and his cankered foot— / Or what had been a foot before it rotted / And ate itself with ulcers.*» *(N. del T.)*
26. Ibídem, pág. 18.
27. «*Imagine, son, / The bay all empty. The ships all disappeared. / Absolute loneliness. Nothing there except / The beat of the waves and the beat of my raw wound.*» *(N. del T.)*
28. Ibídem, pág. 73.
29. «*Then you're to take your bow and go with me / Into the front line and win the city. // All this must come to pass.*» *(N. del T.)*
30. Ibídem, pág. 77.
31. «*History says,* Don't hope / On this side of the grave*. / But then, once in a lifetime / The longed-for tidal wave / Of justice can rise up, / And hope and history rhyme.*» *(N. del T.)*

La vida es dura
Kieran Setiya
No se permite la reproducción total o parcial de este libro,
ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión
en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico,
mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos,
sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción
de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito
contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes
del Código Penal).
Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos)
si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com
o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.
Título original: *Life is Hard*
Publicado originalmente en inglés por Riverhead Books, un sello editorial de Penguin Random House LLC, 2022
© de la dirección de arte, Planeta Arte & Diseño
© del diseño y la ilustración de la cubierta: Ed Carosia
© Riverhead Books, Penguin Random House LLC, 2022
© de la traducción, Pablo Hermida Lazcano, 2022
© de todas las ediciones en castellano,
Editorial Planeta, S. A., 2022
Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com
Primera edición en libro electrónico (epub): octubre de 2022
ISBN: 978-84-493-4012-3 (epub)
Conversión a libro electrónico: Realización Planeta

¡Encuentra aquí tu próxima lectura!

¡Síguenos en redes sociales!